ENTE Y SER

BIBLIOTECA HISPÁNICA DE FILOSOFÍA

DIRIGIDA POR ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ

NIMIO DE ANQUÍN

ENTE Y SER

PERSPECTIVAS PARA UNA FILOSOFÍA DEL SER NACI-ENTE

44833

Universidad Iberoamericana

EDITORIAL GREDOS

5/78 7/80
7/89

© Editorial Gredos, Madrid, 1962.

BD331
A5

N.º de Registro: 2029-62. — Depósito legal: M-11555-1962

Gráficas Cóndor, S. A. — Aviador Lindbergh, 5. — Madrid-2 1445-1962

Pero uno de los sacerdotes que era muy viejo dijo: "Solón, Solón, vosotros, griegos, sois siempre niños; un griego nunca es viejo." Solón a estas palabras respondió: "¿Cómo lo entendéis?" Y el sacerdote replicó: "Sois jóvenes todos en tanto lo sois por el alma, pues en ella no tenéis ninguna opinión antigua que venga de una vieja tradición, ni ninguna ciencia encanecida por el tiempo."

(PLATÓN, *Timeo* 22 b 3-7.)

ADVERTENCIA

Las meditaciones aquí publicadas se agrupan en un orden, que no es necesariamente cronológico. Es el siguiente:

I. *Introducción,* 1961.

II. *Derelicti sumus in mundo,* 1949. Presentada al Primer Congreso Nacional de Filosofía de Mendoza.

III. *Ente y Ser,* 1952. Publicada en el primer número de la revista *Arkhe,* que yo fundé y dirigí.

IV. *El Ser visto desde América,* 1957. Publicada en *Humanitas,* pero pronunciada el 23 de septiembre de 1953, bajo los auspicios de la Comisión Nacional de Cultura, en Buenos Aires.

V. *¿Es posible hoy una Metafísica?,* 1956. Respuesta a una encuesta promovida por la revista italiana *Giornale di Metafisica.*

VI. *Acción inmanente y acción transitiva en el concepto aristotélico de Naturaleza.* Presentada al XII Congreso Internacional de Filosofía, Venecia-Padua de 1958. Publicada en *Humanitas.*

VII. *Heidegger, filósofo del Ser,* 1960. Publicada en *Estudios teológicos y filosóficos.*

VIII. *Cognición, conocimiento, extrapolación, alienación y sabiduría.* Leída en 1957 en la "Sociedad tomista" de Buenos Aires, y publicada simultáneamente en 1959, en las revistas *Las ciencias* de Madrid, y *Humanitas* de Tucumán, Argentina.

IX. *Ser, Nada y Creación en la Edad Media,* 1961. Presentada al II Congreso Internacional de Filosofía Medieval de Colonia (Alemania), de 1961.

X. *Filosofía y Religión,* 1949. Presentada al Primer Congreso Nacional de Filosofía de Mendoza.

Son inéditos los trabajos I y IX.

El Prólogo del joven y fino pensador, profesor Dr. Arturo García Astrada, es una *Einsicht* responsable, pero que no me compromete, porque yo, modestamente, puedo decir de mí mismo que soy *der immerfort Lernende,* el aprendiz constante.

LA METAFISICA DE NIMIO DE ANQUIN

La filosofía actual ha reivindicado la autenticidad de una antigua pregunta. El pensar griego, casi en su totalidad vivió pendiente de su interrogar, y fue justamente un griego quien le dio una formulación explícita. Aristóteles, en efecto, escribió estas palabras: *el problema antes, ahora y siempre discutido y nunca resuelto: ¿qué es el ser?*

Esta interrogación, que constituye la impronta de la meditación metafísica y que radicalmente hace de este ζητουμένη ἐπιστήμη la ciencia que se busca, es, en el pensamiento de Nimio de Anquín, una verdadera vocación. Por ello, él nos ofrece su esfuerzo personal como contribución a una problemática siempre abierta. Para desarrollar sus meditaciones De Anquín parte de una actitud ingenua. Es una actitud que ya tiene su vigencia en la infancia y por la cual las cosas se miran en su pura presencia, libres de cualquier compromiso. *Eso es lo que mi mirada sabe o lo que ve: una entidad presente, individualizada, libre de toda problemática de origen y destino; simplemente presente, determinada, fijada, real.* Por la pura mirada de esta presencia podemos admitir algunas determinaciones que a ella le convienen. Ante todo, se nos aparece como algo individual, indiferente a toda conexión causal y a toda condición de tiempo. Las cosas se nos presentan, pues, imprevistamente con su pura individualidad y en un aquí y en un ahora que no imponen ningún problema de tiempo en sí y de espacio en sí.

Además, ante la actitud ingenua no se plantea el problema de la esencia. Este es un intento de alienación, de universalizar la pura presencia, de objetivarla. Pero la presencia en cuanto tal se niega a esa manipulación y no permite aún una validez general para todos, sino

que sólo se ofrece para quien la mira y, por tanto, como algo subjetivo. Mas el hecho de que se ofrezca como algo y no como nada, nos permite sumarle una nueva determinación: la existencia. La existencia es el constitutivo formal de esa presencia, de esa entidad. Desde este punto de vista, la existencia y la entidad se identifican y son convertibles, *ens et existentia convertuntur*. Las determinaciones anteriores constituyen la premisa para una nueva. Ya que la entidad aparece súbitamente, sin antecedentes, sin causas, sin problemática de origen y destino, no hay razón que pueda preverla, que pueda anticiparla ni justificarla. Ante ella hay un fracaso de cualquier explicación causal. La entidad, en cuanto existencia, es *a-racional* o, mejor, *trans-racional*. Finalmente, y como natural consecuencia, la entidad existencial es clausa. Existe como si nada más que ella existiera, sin ninguna fisura, sin ninguna escatología. La muerte de la existencia se produce, como su aparición, súbitamente, sin ninguna razón que la explique y que la prevea. Es una muerte absurda como la del personaje de la *Metamorfosis* de Kafka.

El conjunto de las entidades constituye el Mundo, el cual es, pues, *todo lo que está allí, la presencia de las cosas allí-estantes ante una mirada*. En este sentido puede decirse que las presencias son *casos*, y el Mundo, en tanto presencia pura es *caso*, es un *Fall*, como dice Wittgenstein.

Las cosas y el Mundo no dan razón de sí, sino que, pasivamente, están a la espera de quien les dé razón, de quien *ex-traiga* algo de ellas. Y el único ente que en el mundo puede dar razón de las cosas, por ser racional él, es el hombre. El hombre quiere tener un conocimiento de aquella presencia, de aquella entidad existencial. Pero esa presencia es, para el conocimiento, algo mudo y pasivo, es un objeto puro. Y el conocimiento es, justamente, un diálogo entre el espíritu y aquel objeto mudo y enigmático. De éste nada podemos decir, ya que no lo conocemos, y por eso es llamado, siendo el cognoscente quien realiza ese llamado. El objeto comparece al llamado del cognoscente y es *de-velado* por éste, ya que en sí mismo era algo velado, cubierto, oculto. Pero este *des-cubrir*, este *de-velar* no es total, como tampoco lo es el comparecer: es sólo un surgir a medias desde las sombras. Apenas surge el objeto, deja de ser lo que es en su mismidad profunda. Mientras más se autoafirma, mientras más se concentra en

sí mismo, el objeto es más *Mismo*. La autoafirmación del *Mismo* con el total rechazo de todo aquello que no sea él mismo, hace del objeto un enigma tenebroso. De este modo, ¿quién podría saber cómo es en sí mismo el objeto? Nadie, pues para realizar tal hazaña habría que ser él mismo en un proceso infinito de mismificación. Pero el conocimiento es alteridad y deviene auténtico en tanto deviene Otro. Si suponemos, por un absurdo, que alguien, un Otro, en una decisión desesperada por conocer al objeto llegase a identificarse con él, ¿qué sucedería? Sencillamente, que el cognoscente perdería la conciencia de alteridad, dejaría de ser Otro y caería en un abismo infinito. Tal pretensión sería la inmolación del cognoscente, la autoinmolación del Otro; por ello, no puede darse totalmente al objeto. Este tampoco puede hacerlo, pues, si se da, es absorbido por el cognoscente, quien cae en la tentación de la Autoconciencia —Selbstbewusstsein—, la cual también supone un abismo infinito. En este nuevo enfoque, el Espíritu, como conciencia, es considerado el Mismo y el objeto es el Otro, que sería anulado y absorbido en la mismificación del Espíritu. En este último caso, el objeto no sería anterior al cognoscente, sino una autocreación. Es la actitud de Hegel, quien, al proclamar la omnipotencia del sujeto, anuló al objeto, cayendo todo, de este modo, en el delirio báquico de aquél.

Este análisis nos muestra que es imposible la plena actualización del conocimiento, el cual significaría una alteridad absoluta. La intencionalidad como dinámica de sujeto-objeto es un límite infranqueable que no permite la total inteligibilización. Pero el cognoscente es un ser que está *en* y *con* las cosas, no como un extraño, sino como incorporado a ellas. El sujeto es tal, porque se ha escindido del mundo, pero se ha escindido porque ha sido antes objeto del mundo como todos los demás. Pero no por haberse escindido ha dejado de ser del mundo, de estar implicado en el mundo, lo cual evita una total disyunción de él. *Estar-en-el-mundo significa ser también del mundo, o sea, estar mundificado, y este es el sentido de ek-sistente*. Por ello hay en el *ek-sistente* una cierta connaturalidad con las cosas que le permite —aun siendo distinto de ellas— comprenderlas y de-velarlas. Para ser de-velado, el objeto debe ser invocado, llamado por el cognoscente; sólo entonces se produce el de-velamiento, hay de-velación. De este modo, ἀλήθεια es lo no-velado, pero en el sentido de de-

velado, pues de-velación supone el denodado esfuerzo del de-velamiento. Sólo para la Mente que es *mensura rerum*, ἀλήθεια como verdad metafísica es lo no-velado en toda su pureza. En el hombre, ser finito, no puede haber un de-velamiento espontáneo. La ἀλήθεια significa un emerger del Objeto puro. Este, en tanto Mismo, continúa siendo habitante de las tinieblas, que jamás podrá entregarse y, por ello, está fuera de toda predicación. Pero lo que emerge, lo que está allí como respuesta al diálogo que el cognoscente ha iniciado, está, en cierto modo, en el orden universal y tiene, por ello, un sentido entitativo. Está en la inteligibilidad del ente. *La aprehensión del ente puede ser expresada también como el emerger del "Objectum" a la universalidad, como la franja luminosa que indica la aurora del "ser que está allí" cuando comienza a aparecer al mundo de la inteligibilidad: es la respuesta al llamado.* En este emerger, en esta ἀλήθεια hay una conciliación entre la mismidad y la alteridad. Tanto lo Mismo como lo Otro, que entre sí son imparticipados, participan de la verdad. La relativa inteligibilidad sólo es lograda por esta mutua participación en la verdad. El emerger del objeto, o sea, el advenimiento del ente es un resultado de la *simplex apprehensio*. El *ek-sistente* está en el mundo del ente, que es lo que da razón de todo y lo que primero el intelecto concibe. Toda concepción de la *simplex apprehensio*, "para acá", es ente o en ente se resuelve. Pero el ente, ¿de dónde sale? Sería una tautología decir que de sí mismo; además, hemos visto que los entes emergen de algo que no es aprehensible y, por tanto, que está más allá de la *simplex apprehensio*.

Esta *emersión de* es lo que salva del abismo del *Selbstbewusstsein*, pues el fundamento del ente está, o en aquello de donde emerge, o en el *Selbstbewusstsein*. No hay otra alternativa. El ente debe provenir de algo que no es el ente, ya que éste no es por sí ni es autocreación del intelecto. *Los entes proceden de algo que les da la entidad y el algo que se les da es el Ser. Los entes tienen la entidad porque son.* Este Ser que está más allá de todo ente, está, por ello mismo, más allá de todo pensar abstractivo. Es anterior al conocer y al emerger de lo entitativo y, por lo tanto, está allende la simple aprehensión. La actitud metafísica estaría dirigida, justamente, por un esfuerzo para llegar a ese Ser. La metafísica no sería, pues, la ciencia del ente, sino la ciencia de lo que está más allá del ente o,

simplemente, la ciencia del Ser. En este caso, el sentido de la metafísica no sería un *progressus,* sino un *regressus* al fundamento de donde todo emerge.

La emersión de los entes se produce, pues, desde el Ser entendido como φύσις. Pero esta emersión no llega a ser un desligamiento absoluto por *la inmanencia sustantiva del Ser en la entidad de los entes, que, en cuanto tales, siempre están siendo en la participación de su origen absoluto.*

Para el sujeto cognoscente, esta emersión, esta manifestación del *Ente naci-ente* despierta ad-miración, la cual cumple un papel asistencial en este alumbramiento. De Anquín llama a este proceso que atestigua el nacimiento del Ente en toda su origineidad, *cognición,* en oposición a *conocimiento* (kennen y no erkennen). La cognición es el saber de lo fáctico, es el saber de las cosas y del Mundo como puras presencias sin ningún compromiso de mediación. En un principio, a la cognición le es extraña la consideración de las causas y sólo en un proceso posterior de mayor inteligibilidad puede ocuparse de las causas intrínsecas. Pero la cognición —que es un esfuerzo por conseguir la intrinsecidad de la cosa— siempre rechazará la causalidad extrínseca, o sea, la eficiente y la final, que fue una extrapolación realizada por Aristóteles.

La cognición no admite la evasión hacia las causas extrínsecas, y por eso en la participación y origineidad de los entes en el Ser no puede ver una causa creadora, sino una simple generación con sus propiedades intrínsecas. La emersión de los entes desde su origen no implica, para la cognición, un acto "*ex nihilo*", sino la presencia eterna del Ser, del cual, eterna y unívocamente, participan los entes. El Ser de la cognición es, pues, un *Ser sin Nada,* la cual, ontológicamente considerada, significa la destrucción total de aquél y, por ello, la destrucción también del pensamiento en virtud de la ecuación parmenídea. Según de Anquín, la Nada ontológica es producto de una *conciencia desdichada* que al infiltrarse en el pensamiento occidental provocó históricamente una fractura en la unidad del Ser. El intento de reconstruir en cierta medida esa unidad significa ya rebasar el género de saber propio de la cognición, significa una hetero-geneidad, una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, y tal sería la *separatio,* según la entendió Tomás de Aquino. Para cubrir la infinita distancia

entre la Nada y el Ser-Creador se hace uso de la analogía que, por consiguiente, es un principio exclusivamente *teo-logizante*, pero que, en el orden *científico-cognitivo*, es inútil. En el fondo, la presencia de la Nada ontológica —por más esfuerzos que quieran realizarse para salvar el abismo— hace ininteligible la relación entre el Ser y los entes, y, en definitiva, el ente mismo pierde su razón de Ser. Con la eliminación de la Nada se restauraría la conciencia del Ser eterno y su participación unívoca en los entes, tal como acontecía en el pensar presocrático.

Nimio de Anquín, consciente de las posibilidades de su pensar y del pensar americano en general, quiere ser fiel al horizonte que le es propio. Su filosofía quiere dar testimonio de la muda presencia de las cosas y del Mundo para, de allí, dirigirse hacia su origineidad, hacia el *Naci-ente del Ser* sin Nada. Su actitud es, por el momento, la de la pura cognición.

ARTURO GARCÍA ASTRADA

Córdoba (Argentina).

INTRODUCCION

El autor es el primer sorprendido de la continuidad y maduración de su pensamiento en las meditaciones que aquí se publican, escritas en distantes circunstancias. Y se publican, no por su decisión, sino por iniciativa de algunos amigos de aquí y de ultramar, que creen en la eficacia de ellas. Poco inclinado a la publicidad, el autor gusta más de la meditación recoleta y del silencio pleno, refugio del buen contemplante de esencias. El ideal de un meditativo —lo único que el autor cree ser— no es la extroversión en las formas mundanales, sino la incomunicable epoptía del Ser eterno. Reconoce, sin embargo, que el diálogo es conveniente, pero como iniciación de un coloquio que se pueda sostener. Al benevolente lector queda librada, en el caso presente, la suerte de esta posibilidad. Mas conviene advertir que dia-logar es ir a través del Logos. No todo el que conversa dia-loga.

El libro lleva el título de la segunda meditación, que da el tema que se desarrolla en todas las demás. La línea meditativa es ameandrada, no es recta como el disparo de la intuición, pero su dirección definitiva es constante, hasta que remata en una síntesis, en que el autor logra, apenas, el canevás de un pensamiento coherente y total, aunque en estado provisional de incoación. La síntesis está expuesta en las meditaciones que llevan por título: "Cognición, conocimiento, extrapolación, alienación y sabiduría" y "Ser, Nada y Creación en la Edad Media". Me permito señalar que las cosas están pensadas desde aquí y ahora, es decir, desde la América de la segunda mitad del siglo XX. Carecen de espíritu epigonal, pues en América lo auténtico y originario, en Filosofía no puede ser epígono de nada. La epigoneidad supone una ascendencia, y aquí, en Filosofía, no hay ninguna.

El Ser —porque del Ser se trata— en América es virginal, auroral, naci-ente. Nos permitiremos algunas precisiones.

Quizá, la única verdad indiscutida para nosotros, es que estamos en el Mundo. Pero también nosotros somos el Mundo, pues el Mundo es nuestro y nosotros somos de él tanto como él es de nosotros. Pero un día descubrimos el Mundo, cuando logramos escindirnos de él, pues mientras somos del mundo, individualmente nada somos. Cuando nos escindimos del Mundo, si la escisión es total, perdemos de vista el Mundo y morimos; si la escisión es parcial y conservamos un nexo con él, podemos entenderlo, comprehenderlo, es decir, darnos cuenta de que él está allí y que a él pertenecemos. Este mundo al cual despertamos no es ni racional, ni arracional, ni irracional: *es*, simplemente, como una entidad impávida e indiferente. Mas no podemos afirmar que así sea, pero sí que tal nos *aparece*. El Mundo *aparece* primeramente en una aurora mezquina que no es para nadie, hasta que la hacemos nuestra por la admiración, pues mientras no admiramos nada descubrimos y continuamos incorporados a la totalidad del Mundo. La ad-miración (τὸ θαῦμα), primero es un hecho semejante a un despertar, es como un mirar sin ver, como una confusa mirada de imágenes inexplicables e informes; y luego es una actividad (τὸ θαυμάζειν), es un darse cuenta, un percatar, un advertir, es ya un ver con sentido. La admiración como actividad es la presencia de lo que se ve, pero de lo que se ve con sentido. La admiración es el camino para el mirar, así como el mirar es la primera instancia del ver.

Todo ese proceso es en nosotros, y no podemos afirmar que la informidad del mirar y el sentido del ver correspondan a dos estadios paralelos del Mundo; ciertamente, luego podemos *inferir* tal correspondencia, pero su certeza será problemática, mientras no hallemos un modo de asegurarla y llevarla a la evidencia. El Mundo que emerge ante la ad-miración no es más que un espectáculo, o sea, un conjunto de hechos que atrae el mirar, que suscita un movimiento elemental de la atención, con intensidad diversa. La ad-miración así considerada en su puridad originaria, no implica el discernimiento gnoseológico, ni el estético, ni implica la consideración de ningún orden, sino la simple presencia del *aparecer*, del *emerger* en la vacilante luz auroral. En realidad son dos presencias frente a frente, dos

objetos, hasta que uno se erige en sujeto del otro, por la ad-miración que éste le suscita y a la que luego le da un sentido que le asegura su estar frente al Mundo, al Objeto del cual comienza a escindirse. Porque todo sujeto procede del objeto del Mundo, es decir, fue antes objeto como todos los demás objetos, hasta que se escindió del Mundo y se tornó sujeto. Pero no por ello dejó de ser del Mundo y pertenecer a él, y en cuanto tal siempre fue y es también objeto, que constantemente emerge ante sí mismo en un proceso de disyunción del Mundo, que no puede ni debe terminar nunca. La implicación del Mundo en el hombre dificulta la disyunción del Mundo, pero, a medida que esa separación se hace posible y se acentúa con el progreso del ad-mirar, va naciendo el objeto en cuanto el sujeto emerge de las sombras hacia la luz difusa de la cognición.

Pero el sujeto que cogniciona es aún objeto, o es sujeto-objeto, es sujeto con predominante implicación del Mundo o de la φύσις. Tomamos Mundo por φύσις y traducimos ésta por Naturaleza *(Natura autem principium in ipso)*[1]. El sujeto cognitivo es Naturaleza,

---

[1] J. BURNET, *L'Aurore de la phil. gr.*, París, 1919, p. 13, afirma que la palabra φύσις significa en los más antiguos filósofos griegos "lo que es primitivo, fundamental y persistente, por oposición a lo que es secundario, derivado y transitorio; lo que es 'dado' por oposición a lo que es hecho o deviene". Pero esto es demasiado simple. El problema es de una complejidad difícil de esquematizar. Remitimos al lector a nuestro trabajo incluido en este volumen bajo el título "Acción inmanente y acción transitiva en el concepto aristotélico de naturaleza". Sobre el origen de la voz φύσις es opinión acreditada la de Patzer, quien cita a Homero como la fuente más antigua en el caso. Φύσις es un abstracto formado por el sufijo -σις y derivado de la raíz verbal φυ-: activo φύειν, medio φύεσθαι. De acuerdo a la fuente homérica, en sus dos formas el verbo es preferentemente aplicado a las plantas, y como activo significa 'producir' algo (a semejanza del bosque que en primavera produce hojas), mientras que como medio significa 'crecer' (como entre los cíclopes 'todo les crece sin semilla y sin arado'). Desde el reino vegetal que sería el originario, se extendió el uso de la voz a todo el lenguaje griego de todos los tiempos y de todos los géneros literarios. Ambas formas verbales designan, pues, una actividad o un proceso propio de las *plantas*. H. PATZER, *Physis. Grundlegung zu einer Geschichte des Wortes*, Habilitationsschrift, Marburg, 1940, p. 3 y ss. — G. S. KIRK, *Heraclitus. The cosmic fragments*, Cambridge, 1954, p. 228, afirma que la raíz φυ- simplemente implica existencia, y el sentido general lato de φύσις, del que se deriva todo sentido especial, es 'esencia' o 'naturaleza'. — W. JAEGER, *The theol. of the early*

es más Naturaleza que sujeto, es decir, que la Naturaleza es inmanente a él y por ella es engendrado. Y, por ello, se puede afirmar que "el hombre engendra al hombre" en la especie, o sea, en la inmanencia de la especie, que es como decir en la inmanencia de la Naturaleza. La disyunción de sujeto y objeto, de sujeto y φύσις, de sujeto y Naturaleza, se realiza en la línea horizontal de una participación predicamental-unívoca, que da razón de los Entes *en* el Ser, pero como una emersión de aquéllos en el horizonte apenas diferenciado de la cognición. Saber auroral y elemental que apenas rebasa la secuencia de los hechos naturales, tal vez sujetos a un orden, quizá vencedores del caos originario, puede ser evadidos de él con el sello de la indeterminidad, pero en todo caso emersión de las tinieblas silenciosas.

La manifestación pre-cognitiva del Ente naci-ente es como un vagido que despierta la ad-miración. La ad-miración trocada en admirar y luego en visión que más tarde pugnará por llegar al especular, cumple un papel asistencial en la emersión del Ente naci-ente, que debe desligarse del vientre maternal del Objeto para llegar a ser sujeto. Desligamiento condicional y que nunca puede llegar a ser absoluto por la inmanencia sustantiva del Ser en la entidad de los Entes que, en cuanto tales, siempre están *siendo* en la participación de su origen absoluto. Y esta origineidad es generación, pero no causa creadora, pues, para la cognición, la determinación del origen no puede ir más allá de la generación misma y sus virtualidades intrínsecas. La emersión de los Entes en el horizonte auroral de su origen no implica un acto "ex-nihilo", sino una presencia eterna,

---

greek philos., The Gifford Lectures. Oxford, 1948, p. 20, señala que la voz φῦναι de donde viene φύσις, significa el proceso de desarrollo y emersión. — D. HOLWERDA, *Commentatio de vocis quae est* φύσις *vi atque usu praesertim in graecitate Aristotele anteriore*, Groningae, 1955, considera bastante dudosa la opinión de Patzer ('hoc principium satis dubium puto'), y acepta la de Kirk. — BOISACQ, *Dict. étym. de la langue grecque*, 4.ᵉ éd., Heidelberg, 1950, en la voz φύσις ofrece un repertorio tan copioso como desorientador. — Exhaustivo, LIDDELL-SCOTT-JONES, *A greek-english lexicon*, Oxford, 1951. — Ver también A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, éd. 16, ad verb. — La explicitación de Jaeger, que por lo demás no contradice fundamentalmente a las otras teorías, nos parece preferible y a ella nos atenemos en nuestra meditación filosófica.

presencia ciertamente enigmática, pero cuya frontera no puede ser la Nada. La Nada, como entidad ontológica, no es una presencia para la inteligencia, aun en su grado cognitivo, y no sólo no lo es, sino que no puede serlo, porque es intrínsecamente contradictoria en cuanto "Nada que *es*". La Nada entitativamente, como ser ontológico, no es inteligible y está fuera de las categorías lógicas occidentales. La Nada así considerada es una *dación*, un dato, es un algo extraño (Un-Sinngebung), que aparece junto al pensar consecuente, pero como un elemento inasimilable por él. El hombre como totalidad existencial piensa siempre el Ser, pero nunca puede *pensar* en la Nada. Para pensar en la Nada es necesario siempre atribuirle un *ser*-negativo, pero Ser. La presencia de la Nada-nada excluye el pensar, que solamente es viable con el Ser. La Nada-nada es tan incompatible, tan absolutamente contradictoria con el Ser (con el hombre que *es*), que no permite ni ser pensada, ni ser enunciada, ni ser mencionada, si la enunciación y la mención significan algo. La Nada-nada (ontológicamente considerada) implica una desaparición total y radical del Ser, un aniquilamiento sin resto y un silencio eterno. La Nada-nada como dación es constitutiva psicológicamente de la *conciencia desdichada*, por donde se ha *infiltrado* en el pensamiento occidental. La conciencia desdichada, que es *conciencia servil* o *conciencia de esclavo*, CREÓ el principio de Nada-nada, que solamente en aquella podía encontrar suelo fecundo. El principio de Nada-nada es un producto del hombre *anonadado*, pues solamente el hombre anonadado puede tener *conciencia* de la Nada-nada. El hombre anonadado es, sobre todo, el hombre que *no* piensa, pues pensar es ser, y la Nada-nada, no siendo nada, está fuera del pensar.

El Ser que emerge en el horizonte de la cognición es un Ser sin mezcla de Nada, es un Ser presencial que *sólo* puede ser eterno, desplegándose en el orden de la generación. Esta no implica un principio, ni un comienzo, ni una causa (eficiente), sino una concatenación de hechos o de circunstancias. La generación es absolutamente extraña a la Nada-nada y, por tanto, indiferente a la creación. Los Entes son generados, es decir, presencialmente dados en la eternidad de su Ser. El Ser eterno es inmanente a los Entes temporales, y el tiempo es así una participación *de* la Eternidad. Por ello, el Hombre nacido de la generación es Ente y Ser, y es temporal y eterno; no

así el Hombre "causado" por la creación que es más Ente que Ser y temporal, pero no eterno, pues su subsistencia no depende de él, sino del Creador de su Ser; este Ser es ya un Ente herido por la Nada, de cuyas garras ha sido arrancado por el acto de creación. Todo Ser creado lleva la cicatriz de la Nada-nada. La creatura no es un Ente per-se-estante, en rigor filosófico. El Hombre es sin el dios, la Creatura es *por* Dios. En el "hombre generado" es por ello imposible la disyunción absoluta de Ser y Ente, de Eternidad y Temporalidad, porque lo uno es inmanente en lo otro, en línea unívoca. El hombre generado, como sujeto, primeramente se confunde con el Objeto, y por eso hemos dicho más arriba que es sujeto-objeto cuando su emersión es incipiente. La conciencia de "subjetidad" lo es de emersión —mayor o menor— del horizonte de la φύσις y se acrecienta con el trabajoso y nunca concluído acto de desligamiento de aquel horizonte natal.

Lo que haya detrás de esa línea liminar no lo sabremos nunca, porque carecemos de medios indagatorios y, sin embargo, de allá nos viene todo lo que constituye nuestro saber cognitivo. Saber nacido del ad-mirar posee la autenticidad de las miradas virginales y el encanto de lo incipiente. Saber connatural, más que ningún otro, a la φύσις, y que, por ello, nos aproxima liminarmente a la generación, donde se cumple el enigmático proceso del alumbramiento de los Entes desde el Ser. Este alumbramiento del vientre fecundo del Objeto es también una evasión de la elementaridad originaria, proceso que nosotros llamamos *estoikheiosis*, y cuya ley ignoramos. *Ignoramus et ignorabimus*. Pero no absolutamente, pues en los avatares originales-infinitesimales aparece la indeterminidad, no como una ley, sino como una defección cognitiva sujeta a una revocación posible. Mas, por ahora, mientras no haya sido revocada, es un índice vuelto hacia la elementaridad como una indicación de un movimiento, si no caótico, por lo menos azaroso, casual, situado en la raíz de los Entes o de las cosas que emergen y suscitan la ad-miración cognitiva. Y si se descubriese una ley que postulase un orden primitivo, su vigencia sería igualmente condicional, pues en este dominio en rigor no hay ley, sino postulados o leyes postulatorias; no puede haber ley a secas, por la constitutiva relación de incertidumbre, que es más de nosotros que de las cosas, es una proyección infracósmica de los modos exis-

tenciales de la cognición. Esta, en efecto, apenas puede percatar los motivos intrínsecos de los Entes que ad-mira y que luego ve, y tales motivos solamente permiten advertir una secuencia de las cosas allí-estantes. Y, en realidad, basta con ello para dar un sentido a la presencia emergente de las cosas, que constituyen el gran espectáculo del Mundo. La generación eterna de los Entes es una presencia que no exige ni plantea el problema de relaciones extrínsecas, las cuales están fuera de su área; están excluidas por la intemporalidad misma del Devenir, proceso sin hiato, heteróclito y de ininterrumpida fluxión. Y, además, por la inmanencia del Ser en los Entes.

Necesitamos rehabituarnos a la univocidad óntica —que se perdió después de los presocráticos— y que nos dará el sentido de la unidad de la Naturaleza, de la que salimos, en la que vivimos y a la que volvemos en el ineluctable proceso de la generación. La influencia del dualismo judío ha dañado durante milenios aquel sentido de unidad y solidaridad con la φύσις, que en su "armonía oculta" nos transporta de lo múltiple a lo uno. El extrinsecismo, nacido de aquella tradición minorasiática, ha debilitado y aun anulado la aptitud de advertir la inmanencia de la Naturaleza en el Ente, ligando su existencia a causas que están fuera de la línea de la emersión espontánea, y creando, con ello, una disyunción artificial de sujeto y Objeto, escindidos mortalmente y colocados fuera de la inmanencia vital. Advirtamos, además, que esa "armonía oculta" de que habla el Obscuro no es, necesariamente, la "armonía manifestada", como él mismo se cuida de señalarlo. "Lo oculto" en este caso es "lo no manifestado", es decir, lo que está allende la línea de la emersión de los Entes, o sea, del lado de la origineidad enigmática: "armonía" que, por su velamiento, es una desarmonía, es decir, está fuera de la concepción convencional de la "armonía manifestada", de lo que el hombre ad-mira en su cognición. De esa des-armonía profunda "más excelente" que la "armonía" manifestada, surgen los Entes en el proceso generacional.

El signo de esta presencia que se ofrece a la cognición es la indeterminidad (Ungenauigkeit-Unbestimmtheit-Relationen), indicio, desde luego, de una ignorancia, pero conjeturalmente también de aquella "desarmonía profunda", oculta en su velamiento enigmático. En el abismo en donde se cumple la *estoikheiosis* originaria, no sabemos

si rige una ley, no sabemos si impera un orden. En el emerger del mundo microfísico, o sea, en la manifestación infinitesimal de los Entes, la primera determinación cognitiva es la indeterminidad, la primera precisión la imprecisión, el primer saber la primera ignorancia. El descubrimiento de los principios intrínsecos, posterior a este comienzo cognitivo, está afectado por la indeterminidad originaria, que nunca justificará un sistemá causal que rebase el modesto límite del saber cognitivo. La φύσις, por lo demás, no pide ni exige otro saber que la percatación de aquello que da sentido a la intrínseca articulación de su Devenir eterno, actuante en la vida inmanente del Ser en los Entes. El conocimiento (cognición) de la Física no tiene para qué comprometerse, dentro de su objeto formal, con una proyección causal que está fuera de la generación rigurosa de las cosas, cuyo sentido se logra —si puede lograrse— sin necesidad ni de una eficiencia ni de una finalidad. La eficiencia y la finalidad son consecuencias de la "conciencia de *creación*", que es su reconfortante salvífico, pues sin ésta aquéllas languidecen y resultan prácticamente estériles. Sólo dentro de un "ambiente" creacionista puede florecer el extrinsecismo, que, sin este reconfortante, se resuelve como en el sistema aristotélico, en un sincretismo desarticulado [2]. Por ello, nunca se logra, en el orden estricto de la Física, la apodicticidad de

---

[2] Por lo demás, la definición aristotélica de la causa eficiente: "principium a quo primo profluit motus" (τὸ κινοῦν, τὸ κινῆσαν, τι πρῶτον ἐκίνησε, ὅθεν ἡ κίνησις, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τῆς μεταβολῆς. BONITZ, *Index arist.*, col. 22 b), como lo indica muy bien Gredt, "non spectat nisi ad causam efficientem creatam, producentem effectum non ex nihilo, sed ex praeiacente subiecto; motus enim significat physicam mutationem seu fieri ex et in aliquo subiecto. Si definitio velit etiam applicari causalitati divinae creatrici, qua aliquid fit ex nihilo seu nullo praeiacente subiecto, motus significatio extendatur etiam ad mutationem metaphysicam de non-esse simpliciter ad esse simpliciter". Pero esta mutación metafísica era ininteligible para todo griego, pues su mentalidad jamás concibió la Nada ontológica, la que nosotros llamamos reduplicativamente Nada-nada. Para los griegos, la Nada era privación, στέρησις, es decir, era privación (conceptual) del Ser, pues el Mundo (Ser) era eterno. Tal fue la gran intuición parmenídea: solamente hay Ser (para la eternidad) sin mezcla de Nada. No creemos que Aristóteles fuera extraño a esta convicción fundamental. La razón del movimiento no la halló ni en la causa formal, ni en la material, ni en la eficiente (que en él es obscura), ni en la final, sino en la Naturaleza, que es intrínseca a los seres.

los principios extrínsecos, y tampoco de los intrínsecos, cuya validez cognitiva no va más allá de la laxitud de la ley, considerada ésta como la función de un sistema de hechos yuxtapuestos. El mundo de la cognición, que lleva la impronta de la indeterminidad, es el mundo de las relaciones intrínsecas, de la ley y del azar, en donde tiene, cuando mucho, vigencia la probabilidad: es el mundo del caso. Por ello es, también, el mundo fantasmagórico de lo individual, pues allí los individuos apenas si sienten la opresión de la ley que, como hemos dicho, no es más que la función de un conjunto de hechos, considerados en sistema.

El problema del determinismo en la Física está planteado en términos insolubles, porque se pretende resolverlo dentro del conceptualismo tradicional y en el marco, también tradicional, del sistema de causas. Pero debe pensarse que, si se reduce el saber físico a la cognición, o sea, al saber fáctico de los Entes emergentes, por un lado, se suprime así en el dominio de la Física la influencia agresiva de los principios metafísicos, que siempre se resuelven en un sistema aitiológico explicativo extrinsecista, y, por otro lado, se otorga al saber físico una libertad que debe resultar fecunda, al alejar de él preocupaciones y compromisos que nunca podría satisfacer. No se trata, por cierto, de desterrar las causas, sino de reducir su número y controlar rigurosamente su vigencia y su uso. Para dar sentido al Devenir generacional de los Entes, que se desplazan ante la cognición en una línea horizontal unívoca, basta con los principios intrínsecos —cualquiera que sea su variedad—, que sólo rinden cuenta de la concatenación legal de las cosas. La investigación de estos motivos inmanentes, de las razones íntimas de la alter-ación de los elementos originales, la inquisición del enigma de su llegar-a-ser o de su llegar-a-emerger, su sistema de originamiento, la trama de su lábil y transitoria totalidad, sus puntos de referencia, etc., o sea, lo que constituye formalmente el problema físico, pertenece al dominio de la cognición, no al dominio metafísico del conocimiento.

La Física es un sistema cognitivo, no un sistema gnoseológico. La Filosofía de la Naturaleza nada tiene de común con la Física, si pretende introducir en ésta la vigencia preponderante de las causas extrínsecas como elementos explicativos. Es un error funesto el aceptar que el saber físico es el más alto y evolucionado, que es el final

del saber humano, el que nos proveerá de la llave mágica del misterio. No: el saber físico es de lo originario y primitivo con toda su carga problemática, pero también con todo su desamparo. Es verdad, con todo su desamparo, pero también con la virginidad de las cosas naci-entes. Desprovisto de la hórrida armadura de su matemática —a veces inconceptualizable por su doble referencia al Mundo de lo arcano-elemental y al de una lógica enmascarada—, su objeto formal "quoad-se" es la φύσις en su simplicidad virginal. La mentalidad de los físicos actuales, en el fondo no difiere de la de los φυσικοί pre-aristotélicos. En lo que los modernos difieren de sus venerables predecesores es en el enorme equipo matemático-experimental que utilizan. Pero esto es, en realidad, accidental, aunque parezca escandaloso el decirlo. Sin embargo, toda la Física actual continúa encadenada al horizonte liminar de la Naturaleza, que oculta en su velamiento el Ser de donde los Entes emergen.

Este saber elemental, en que el cognoscente es sujeto-objeto, quizá más objeto que sujeto, es el saber físico cognitivo, donde se siente la presencia de los θεοί, de los espíritus elementales, sin ley humana conocida, que los presocráticos veneraban. De esa línea de emersión de los Entes en proceso de de-velamiento procede también la indeterminidad, principio al que Planck llama sugestivamente "einen Boten aus einer geheimnisvollen Welt", el "mensajero de un mundo arcano, que tan poco encaja en el marco de la imagen actual del Mundo físico, que finalmente ha provocado la destrucción del marco, hallado demasiado estrecho". La "imagen actual del Mundo físico" es el mundo hetero-causal (con las cuatro causas, que constituyen un conjunto sincrético), el cual necesariamente resulta dislocado por la inesperada presencia de la indeterminidad, que, según la intención de Heisenberg, "pone un límite fundamental a una exactitud absoluta de la medida, puesto que las últimas realidades muestran una estructura distinta a la que presupone la técnica métrica". Dentro de la pura Microfísica, esto se asemeja mucho a un ἀνάγκη στῆναι, como si el juego explicativo que se cumple en la inmanencia, o sea, en el ámbito intrínseco de las causas o motivos concurrentes, no rindiera más que hasta el límite de la indeterminidad. Y ello es lo formalmente físico, porque, si se busca una explicación con principios (causas) de otro signo, se estará ya en otro sistema de saber, en el que los principios físicos no tienen

ya vigencia, o contribuyen a lograr una solución con la que el físico no podrá comprometerse. El alcance explicativo de la Física, como cognición, es limitado: va del ad-mirar hasta el ver, pero no llega al especular. El ver, progresivamente clarificado, es su máxima posibilidad, cuando es máximo el posible desligamiento del sujeto-objeto. Pero la φύσις no suelta nunca a su prole, sino para que muera, o para que pase del Tiempo participante a la Eternidad participada [3].

El Mundo, para la cognición, no es más que eso: todo lo que está allí, el caso. Es la totalidad de los hechos, siempre que la voz

---

[3] En el año 1927 sacó Heisenberg, sobre la base de una determinada concepción de las ondas de la materia, la importantísima y decisiva conclusión para toda la Microfísica, de que todo acontecer y todo fenómeno en el dominio de lo más pequeño, estaban afectados por una fundamental indeterminidad. En prueba de ello, Heisenberg adujo que toda medición exacta de una cantidad determinada (por ejemplo, la situación local exacta de un electrón), a causa del intercambio de energía, significa inevitablemente para el objeto una perturbación y que, en consecuencia, otra cantidad determinada (por ejemplo, la velocidad del electrón), debe quedar indeterminada dentro de ciertos límites. Es lo que los físicos llaman *Unschärfebeziehung* (relación de imprecisión), cuya fórmula matemática es $\Delta\ x \cdot \Delta\ p \geqslant h$, en la cual $\Delta\ x$ significa la imprecisión del conocimiento de la situación local de una partícula; $\Delta\ p$, la imprecisión del conocimiento de su impulso simultáneo; y h, la constante de Planck. En consecuencia, puesto que no es posible fundamentalmente determinar con absoluta exactitud para una partícula, simultáneamente su posición inicial y la situación *(Zustand)* de su movimiento inicial, no podrá darse el supuesto fundamental de una estricta consideración determinística de los procesos atómicos, y nos debemos conformar en la física atómica con leyes laxas o estadísticas. — M. PLANCK, *Wege zur physikalischen Erkenntnis*[2], Leipzig, 1934, en p. 195 y ss. escribe: "Ha sido puesto a la exactitud de la medida un límite fundamental, y lo más notable en ello es que ese límite no se refiere a las magnitudes singulares, situación o velocidad, sino a su combinación. Toda magnitud tomada en sí misma, fundamentalmente puede ser medida con exactitud como se quiera, pero siempre sólo a costa de la exactitud de la otra." Una circunstanciada exposición de este problema puede verse en J. SEILER, *Philosophie der unbelebten Natur*, Olten, 1948, a partir de la p. 337. Sin embargo, Seiler expone el problema dentro del marco heterocausal, y no llega, porque no puede llegar, a una solución. El principio de causalidad física es una versión de la causalidad eficiente, pero ¿de qué eficiencia se trata? Si se proyecta a la mutación metafísica, manifiestamente excede el ámbito físico, pues aquélla es productiva y en su forma tipo es creadora. Y si no es productiva ni creadora, sino simplemente dinámica —como en Aristóteles— resulta espuria, y debe delegar su función dinámico-explicativa a una causa inmanente como la Naturaleza.

"hecho" no presuponga un factor: en este caso, "hecho" es como "cosa". (Wittgenstein emplea la voz *Tatsache*, que sería mejor traducir por *acto* y no por *hecho* [*fact*], como lo hace el traductor inglés: entonces, el Mundo sería la "totalidad de los actos".) Pero ni siquiera es la totalidad, sino simplemente la presencia de las cosas allí-estantes, y en este sentido son "casos". El caso (el Mundo) es lo que es y nada más. Mundo de cosas, Mundo de *casos:* el Mundo es el *Caso*. Su régimen excluye el determinismo y deja proporcionalmente abierta la puerta al azar (caso extremo), o a la contingencia del ὡς ἐπὶ τὸ πολύ ("quod saepius fit"), o a la ley (función de un sistema de hechos o probabilidad estadística), todo en el ámbito de la contingencia.

Tal es nuestro horizonte originario, que es el horizonte o la línea de la origineidad (Ursprünglichkeit). Es análogo a la tierra natal del presocratismo. Desde allí emprenderemos el viaje incierto hacia el Naci-ente del Ser, para, más tarde, si queremos y podemos, intentar un remontamiento *allende* el Mundo cognitivo. Partimos de una situación que acaso llamaríamos adecuadamente con la expresión teológica "in puris naturalibus" y llegamos hasta donde podemos. Situación, por lo demás, bien clásica, y que en todo caso conviene a nuestra condición de comenzantes, de "arkheguetas".

Córdoba (República Argentina), 8 de mayo de 1960.

"DERELICTI SUMUS IN MUNDO"

I

1. Lo más corriente es que el hombre no vea nada: mira todas las cosas y no ve nada. Porque mira las cosas sin reparar en ellas, sin parar mientes en ellas. Y, sin embargo, no cesa de mirarlas. Mira las cosas externas, y acaso alguna vez interiormente, pero rara vez ve. Este es el sentido del "¿Teniendo ojos no veis?". Aquí, "ojos" está puesto por "mirar", y "veis" por "ver". Y ello es más patente en la curación del ciego de Betsaida. Primeramente, Jesús le escupió en los ojos y le impuso las manos, y entonces el ciego miró a los hombres como árboles, andando. Es decir, miraba, pero no veía. Luego le impuso nuevamente las manos en los ojos y vio ya distintamente, "veía de lejos distintamente *todas* las cosas" *(sensu scilicet et intellectu perfecte curatus)*. Logró por la doble imposición la doble facultad de ver y mirar, y por esto ya no podía entrar en la aldea, es decir, en el mundo de la ilusión, ni decir nada a nadie, o sea, no decir nada al vulgo, que es nadie. Corriente es, pues, que el hombre mire las cosas y que se quede en la mirada de ellas. Su mayor penetración, en cuanto mirante, es la individualización de las cosas. Individualizar una cosa es mirarla bien, es distinguirla, es percibirla cabalmente. Individualizar una cosa no es individuarla, es decir simplemente "que está allí" o que "está aquí": es el hecho de mirarla o percibirla visualmente en el mundo. En la individualización no está implicado ningún problema ontológico, por ejemplo, el de forma y materia, que sí lo está en la individuación. La individualización es la determinación por la mirada del individuo estante. Tampoco está

implicado ningún problema de causa. Quien individualiza un ser no se pregunta nada ni del origen ni del destino: el ser está allí individualizado, como un árbol, eso es todo. Fijar un individuo en el mundo es un acto de mirar: fijarme o determinarme a mí mismo como individuo es un acto de máxima visión, pues yo "me veo" individualizándome. Mas, al hacerlo, no me complico con una ontología, sino que simplemente me satisfago con la comprobación de mi *presencia* aquí y ahora. Yo estoy presente a mí mismo: soy una entidad que se mira a sí misma individualizándose; yo, que me miro en el espejo de mí mismo, pero no como un reflejo, sino como yo mismo; aquí no hay un mismo y un otro, sino un mismo reduplicado en unidad indisoluble. Eso es lo que mi mirada sabe o lo que ve: una entidad presente individualizada, libre de toda problemática de origen y destino: simplemente presente, determinada, fijada, *real*. La entidad aparece así, como por ensalmo, sin decir siquiera: "estoy aquí presente por mí mismo". No, la entidad está presente y nada más. Su naturaleza —si puede hablarse de naturaleza— es acausal. Aparece, subitáneamente, sin anticipar su presencia, sin antecedente que lo anuncie a la mirada; se prevé por adivinación o por raciocinio; pero la entidad no puede ser anticipada por la razón. No hay, pues, aquí, visualmente hablando, ningún misterio ontológico, sino un hecho de simple presencia. *Entia sunt individua*. Las entidades son individuos estantes que de repente, sin conexión causal, aparecen a sí mismos. Esta aparición no está ligada a una condición de tiempo: nadie puede preverla, y como es un *presente* porque es *presencia*, es indiferente a un pasado y a un futuro: la entidad no es histórica ni es escatológica; es una entidad "*aquí - ahora - estante*" o, mejor aún, *presencial*. Para ella, el tiempo es el "*ahora*", o sea, el presente, y el espacio la simple ocasión del "*aquí*" y nada más: tiempo y espacio están implicados en el presente de la entidad. Y así quedan eliminados los problemas del tiempo en sí y del espacio en sí.

II

Pero entendámonos acerca de la palabra entidad. Decir que yo soy una entidad no significa que yo sea una substancia que está

41833

presente, porque la voz substancia supone por *quod quid est, quod significat quid in omnibus rebus,* o sea, supone por *essentia.* La esencia es un *quid ontológico,* una naturaleza metafísica que trae consigo una complicada problemática. Esta no es la entidad a que nosotros nos referimos. No decimos que la entidad no sea una substancia o una esencia; acaso lo sea, tal vez sea un *quid,* un *supósito,* etcétera. Pero ello cae fuera de la individualización de la entidad, a la cual no determinaré esencialmente, sino presencialmente, en su simple y desnuda presencia. Para lograrlo no necesito de *quid* alguno, pues la esencia resultará entonces un lastre inútil que no agregará un ápice al hecho presencial, sino que más bien lo amenazará con un desplazamiento que resultará fatal para la visión auténtica de la entidad. Lo que es evidente, lo que yo veo con claridad definitoria no es que la entidad sea una esencia, sino que es una presencia o simplemente que está presente. Este es un hecho mío, de mi visión, de mi propiedad inalienable. En cambio, la esencia implica un intento de alienación de la entidad en cuanto pretende substraerme *mi* presente, para universalizarlo: la presencia es exclusivamente mía; en cambio, la esencia no lo es, por ser *quod significat quid in omnibus rebus:* la esencia importa una alienación instantánea de la entidad, no es mía, es simplemente en sí. En consecuencia, *entia sunt subjecta,* las entidades son, deben ser, no pueden ser sino *subjectivas.* Ello es patente, porque, si no lo fuesen, ya no serían mías, se "esenciarían" y serían "en sí", en una alienación radical; la esencia es de todos, es universal. Llegamos así a una nueva determinación de la entidad: primeramente dijimos que es un individuo estante; y ahora afirmamos que es subjetiva [1]. Ambas determinaciones son rigurosas y conexas. La visión no percibe más que individuos presentes, no percibe esencias, sino presencias, lo que es absolutamente mío, y, por ello, lo percibido es sólo del sujeto percipiente, es decir, es subjetivo. Si la entidad presencial no fuera subjetiva no sería individual, porque sería vista "alienada", sería un otro, un algo esencial universalizado que escaparía a mi determinación. La individualidad y la subjetividad no son constitutivos esenciales de la entidad: en esta primera apro-

[1] Correspondería esta determinación a lo que Heidegger llama "subjetidad", no "subjetividad". Es el fundamento de la objetividad de todo *subiectum.* Cfr. *Zur Seinsfrage*[2] (1959), p. 17.

ximación hallamos que el constitutivo simplemente de la entidad es la presencia. No podemos hablar de constitutivo esencial, porque resultaría contradictorio por cuanto todo lo esencial nos es extraño; por eso decimos constitutivo simplemente. Más adelante veremos si se puede calificarlo de alguna manera.

III

Avancemos un poco más y preguntémonos qué es la "presencia". Ya hemos dado una explicación nominal por "presente". Mas presente viene de *praesens*, y esta voz de *praesum*, que significa "estar delante de", que es lo que significa "presente". Ahora bien, "lo que está delante de" es un algo, pues, de lo contrario, se daría el absurdo que está presente algo que no es algo, o algo que es nada. Luego es un algo: pero ya dijimos que hay que descartar todo problema de esencia, y, en consecuencia, este algo no es una esencia, por lo menos *quoad nos*, ya que *quoad se* puede serlo, pero esto nos excede. No repetiremos lo anticipado acerca de la inutilidad de trabarnos con el peso muerto de la esencia. ¿Qué es lo que se da entonces como algo? Estamos habituados a pensar siempre *sobre*. Todo lo que pensamos está siempre *sobre*, y por eso siempre lo que pensamos *supone* algo debajo. Nos es habitualmente imposible desligarnos del su-puesto y concluimos por tomar el *su-puesto* por *lo puesto*. Un escolástico nos increparía inmediatamente llevándonos al terreno dialéctico, para demostrarnos que lo su-puesto (la substancia) es lo principal y todo lo demás es accidental. Bueno, así será, pero no es ése nuestro problema: nosotros no tratamos de discernir categorías, ni de otorgar jerarquías; nuestra tarea es más sencilla: se trata simplemente de *ver lo puesto*, ya que el supuesto está fuera de nuestro alcance. Para ello, debemos destruir un hábito secular, lo cual no es difícil habiendo visto que es posible. Ahora resulta evidente que es posible prescindir del *sobre*, dejar de mano el tenebroso *su-puesto* y determinar visualmente *lo puesto, la entidad, el algo*. Pero ¿qué es este algo? El hecho de que lo hayamos llamado entidad, indica que no es nada; tampoco es esencia. Sin embargo, está presente. No queda otra solución que decir que es *existencia, ens est existentia*. La existencia es

el constitutivo formal de la entidad, pero advirtiendo que la formalidad aquí invocada no hace pareja con materia alguna, lo cual implicaría un insoluble problema ontológico. Tomamos *lo puesto* en su puridad, en su virginal presencia, puesto en un ostensorio que no se ve y del cual nada podemos decir: sólo vemos esta presencia real, la existencia como una forma subsistente. Y entonces, en este punto, la entidad se identifica con la existencia y la existencia con la entidad, *ens et existentia convertuntur,* el ente y la existencia se convierten. Agregamos aquí una nueva determinación: primeramente descubrimos que la entidad es individual; después, que es subjetiva; ahora, que es existencia, a la que llamamos constitutivo formal de la entidad. Pero de inmediato, el pensamiento habitual nos insinúa distinguir una entidad + existencia, lo cual no es legítimo. Nosotros no vemos ninguna suma, ningún compuesto substancial, sino un "simple existencial". Luego, para evitar este peligro y para expresar lo único que visualmente hemos determinado en nuestra percepción, afirmamos que la entidad *es* existencia: y esto significa, no que la existencia *venga* a sumarse, a aumentar un supuesto pre-estante o una esencia indiferente (aunque sea sin prioridad de ninguna naturaleza, aunque sea concomitante, pues, en efecto, podría concebirse una esencia que no tiene, respecto a la existencia, ni prioridad de naturaleza ni prioridad de tiempo, y que sería entonces simplemente estante), sino que la reduplicación de entidad y existencia es puramente nominal, no real, pues se trata de una sola y misma cosa con dos nombres distintos: quien dice entidad, dice existencia, y quien dice existencia, dice entidad. Ocurre como si yo me llamase Juan Pablo: en mí no hay dos naturalezas que se llamen una Juan y otra Pablo, sino una sola, que *es* Juan-Pablo, pura denominación extrínseca. Y, por ello, concluimos que la entidad y la existencia se convierten, son *lo mismo* reduplicado en unidad indestructible.

IV

Ahora le llega el turno a la existencia, a ver lo que ella es. Recordemos que la aparición de la existencia no depende de un tiempo dado. Dijimos que aparece subitáneamente, en cuanto entidad, sin

anticipar su presencia, sin antecedente que la anuncie a la visión. No hay *razón* que anuncie la existencia. Por ello, ingresa en el campo de la visión sin problemática alguna de origen y destino: ni es histórica, porque no tiene pasado; ni es escatológica, porque no tiene destino. Simplemente es, y nada más. Rigurosamente, la historia de la entidad existente sería una historia al revés, o sea, no de su pasado, porque carece de él, sino de su *pro-yección*. Sería un pronóstico o, por lo menos, una predicción. De escatología carece absolutamente, pues lo presente carece de futuro. De modo que estamos ante un hecho que rechaza fundamentalmente toda explicación por la causalidad eficiente y también por la causalidad final. Y como ya descartamos el problema de la esencia, también eliminamos la causalidad formal y la causalidad material. ¿Qué nos queda como instrumento explicativo? Nada. Lo único que nos resta es el hecho de la *simple* existencia, y como estamos privados de los elementos definitorios, pues todo nuestro equipo conceptual ha sido rechazado de plano, no podemos ensayar una definición o una *descriptio* de la existencia (que es un *simple*, y por tanto indefinible), y entonces debemos conformarnos con el hecho irrefragable de que ella está presente, de que la entidad *es*. La existencia no transa con los elementos definitorios racionales, es decir, no es racional: es arracional, y aun antirracional, pues la razón la destruiría: *existentia non est rationalis*. Luego, aunque podemos afirmar que la existencia *es*, no podemos decir *lo* que ella es. Si dijéramos *lo* que ella es, la aniquilaríamos, pues tendríamos que explicarla racionalmente, y ya sabemos que sólo se explica por las causas. Buscar a la entidad existente una explicación por las causas es contradictorio, porque ella es acausal definitoriamente. No podemos hablar, entonces, de una ontología de la existencia, si se toma ésta con rigor lógico. La existencia que hemos determinado, que es la del existencialismo auténtico, excluye cualquier ontología, porque no es racional. Una ontología de lo irracional —una ontología de la entidad existente— sería como una teología del ateísmo. Llegamos así a la cuarta determinación de la entidad: individual, subjetiva, existencial y arracional, con la existencia como constitutivo formal. Pero cualquiera de estas determinaciones es fundamental: si la entidad no fuese individual sería universal, si no fuera subjetiva sería objetiva, si no fuese existencial sería esencial, y entonces resultaría necesariamente racional,

pues lo racional es universal, objetivo y esencial. En lo racional, o sea, en la ontología, el ser es anterior al conocer, *illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens... omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens.* Además, *intellectus est potentia passiva.* Luego el ser objetivo tiene prioridad sobre el ser subjetivo. Y el ser objetivo es universal, sin que olvidemos que no es un género. Además, el ser es esencia y existencia, luego es un ser esencializado, con una existencia obscurecida y bastardeada: es la existencia racionalizada, explicada, causalizada; ya no *es* ella *en* y *por sí;* ahora es *(no es)* por otro. La existencia absoluta, virginal, sin origen ni destino, ha muerto. Por ello, y para evitar tamaño desfonde de la existencia, la entidad debe encerrarse en sí misma y evitar las acechanzas de la razón. El peor enemigo de la existencia es la razón. El peor enemigo de Job es Hegel. Esta conclusión es kierkegaardiana, si personificamos la razón en el autor de la fenomenología. Y por cierto que está bien personificada, pues él acuñó la sentencia fatal para el existencialismo: *Das Wahre ist das Ganze,* lo verdadero es el todo. Inmediatamente veremos la actitud de la entidad existente para evitar su desfondamiento, o sea, su apertura fundamental, pues una entidad existencial abierta será como una Troya sin muros, asediada por la razón implacable.

V

Para evitar el desfondamiento, la entidad existencial debe ser cerrada: *existentia est clausa.* La clausura hermética es condición primordial de la subsistencia de la entidad. No olvidemos que la entidad es *presente,* o sea, que *existe presentemente:* es, pues, una existencia —presente— cerrada. Mas la entidad ve que a un presente sigue otro presente en su existencia clausa; y a este sucederse de presentes llama tiempo. El tiempo de la entidad existencial es un presente que se amplía indefinidamente, pero sin dejar de ser presente: es como un globo que se inflara o como un elástico que se distendiese. Aquí no hay, pues, pasado ni futuro, sino *pro-yección:* proyección del presente. ¿Dónde es esta proyección? Dentro de la misma entidad existencial. Mas la entidad ve que la proyección de sus presentes no es, no puede ser indefinida, y entonces, por esta

experiencia, *cae en la cuenta* de su limitación: la presencialidad de la entidad existente es limitada. Por esta *experiencia,* la entidad adquiere la conciencia de su finitud. Pero adviértase bien que no se trata de ninguna finitud trascendente, pues la existencia está cerrada y tampoco hay conciencia de futuro: trátase de una finitud en el presente, algo así como un límite en la capacidad distensional del presente. Tampoco nace, con ello, una "conciencia desdichada", pues ésta implica un trascendente inalcanzable por cuya consecución se pugna. En cambio, aquí no hay ninguna frustración, sino un límite de la existencia. El límite absoluto es la muerte, la cual, dentro del tiempo existencial sin futuro, es como una explosión: es el presente que en su distensión máxima se rompe o que explota. Así como la entidad existencial apareció súbitamente sin *razón* que explique su muerte. No hay entonces ocasión para un sentimiento de "angustia" que sólo se explica por el presentimiento de un destino en el futuro: el ente existencial muere en su presente, súbitamente, por tanto; es la suya una terminación radical e instantánea, sin razón que la explique. La muerte de la entidad existencial se asemeja a la del protagonista de *La Metamorfosis* de Kafka, quien muere simplemente de un día para otro sin agonía: muere "grismente", sin razón de morir, como un escarabajo que de repente quedara frío y yerto. Si hay realmente "angustia" significará que la entidad existencial tiene una conciencia escatológica, y, por consiguiente, que tiene una fisura, que su clausura no es hermética y que amenaza desfondarse. Un existencialismo consecuente carece de angustia, que es un sentimiento escatológico y que implica la idea de fin, de destino, o sea, de una *razón* más o menos disimulada. En el existencialismo consecuente, la visión no ve "nada" más que la existencia, y esta *nada* nadifica todo lo demás que no es la existencia, y así, de hecho, sólo queda la existencia existente y la nada en su torno. Pero esta nada no es un *en sí,* no es una entidad, sino una privación: la entidad existe *como si nada más* existiese que ella. Tal es la única nada que rodea a la entidad ensimismada en *su* existencia. Aquí no puede haber angustia, la cual nace cuando se rompe la clausura de la entidad existente y penetra en ella alguna *razón.* Y entonces comienza el desfondamiento del individuo existencial, que inmediatamente pierde su subjetividad y su arracionalidad. No hay posibilidad de buscar otra salida: toda

la vida de la entidad existente está signada por un *Entweder-Oder:* en un caso, el signo es la indiferencia fría, en otro, la angustia. El existencialismo de la angustia es ya un *pseudo,* a pesar de su aparatosidad: lleva clavada la espina de Kierkegaard, y tarde o temprano se desfondará irremisiblemente. El existencialismo de la indiferencia fría, en cambio, puede mantenerse firme. Pero no es muy filosófico, porque procede de una actitud visual del hombre, del individuo estante, en una presencialidad obcecada y egoísta. Es esta entidad la que aparece *arrojada* en el mundo sin razón que la explique, sin origen ni destino trascendentales, sin historia ni escatología: simplemente está allí, arrojada, en derelicción fundamental.

VI

Ya es hora de que miremos, o sea, de que nos volvamos al universal, objetivo y esencial. No hay verdad de lo parcial: lo verdadero es el todo y no la parte, pues el todo incluye la parte, mientras que la parte no incluye al todo. La visión individual es, por lo menos, incompleta, mientras que la mirada universal es total. Además, el universal es racional, su omnicomprehensividad es racional-dialéctica y pide la oposición de los contrarios para armonizarlos y ofrecernos una síntesis. No se trata de excluir a nadie, sino de incluir a todos: el universal y el individual, el objetivo y el subjetivo, el esencial y el existencial, el racional y el irracional: todo en todo. Al *como si nada fuese* oponemos la realidad del Todo, que es. Mas esta totalización supone la eminencia de la razón, pues la omnicomprehensividad racional-dialéctica se basa en una especie de despotismo de la razón, y ya hemos visto que no es legítimo, porque la existencia es un escándalo para la razón: no hay *razón* de la existencia. Resulta inútil cualquier empeño por conciliar existencia y razón. Toda construcción racional es conceptual y abstracta y se basa en juicios de atribución. Pero todo concepto es esencial, es *id quod est, lo que una cosa es,* o sea, es una *razón.* No hay, por tanto, en él la individualidad pura, la diáfana virginidad de la existencia, sino una inevitable universalidad (mayor o menor). Luego el concepto no puede significar la existencia y, en consecuencia, tampoco la razón. Y así, cuando la razón pretende explicar la existencia, falla necesariamente en su intento, porque *la*

existencia está más allá de la razón. Es trans-racional, más que arracional. La existencia es el origen inaprehensible, el *principium*, el *esse* racionalmente inalcanzable. Solamente es mirable, pero no visible. Y, sin embargo, sólo la visión me da la convicción de que está allende de la razón. La visión está atenta y, si la entidad permanece clausa, sin angustia, nada puede hacer para conocerla en su nuda existencialidad. Mas, si es presa de la angustia, la razón irrumpe en ella. Entonces, la existencia se oculta definitivamente tras la confusión de lo inauténtico. Ante tal comprobación, el vidente debe preguntarse: ¿Es que la existencia no es nuestra? Tal el secreto del vidente, que la sabiduría le ha enseñado; él le preserva del mundo de la ilusión y no puede comunicarlo a Nadie en la aldea.

ENTE Y SER

1. Aristóteles, en su Metafísica, escribió estas palabras: "Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν" (Met. 1028, 2-4): el problema antes, ahora y siempre discutido y nunca resuelto: ¿qué es el ser?

Martín Heidegger, en *Sein und Zeit,* nos anticipa en la primera página que se propone renovar "die Frage nach dem Sinn von Sein", para luego agregar: "Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von "Sein" ist die Absicht der folgenden Abhandlung."

Con ello, la afirmación de Aristóteles resulta confirmada, por lo menos en la parte positiva, pues la Filosofía vuelve a preguntarse: ¿qué es el ser? ¿Habrá ahora resuelto el problema?

2. Conviene que nos preguntemos por la razón del problema del ser, en apariencia tan vano. Las cosas son, y basta con ello. No hay realidad más evidente que las cosas. Pero las cosas son evidentes porque son y no son por evidentes. Y ¿por qué las cosas son? ¿Por sí mismas? ¿Por otro? A estas dos interrogaciones no las contestamos, pues plantean un problema de causalidad. Y entonces, ¿por qué las cosas son? Pues porque "están-allí", porque "están-presentes-allí". Y, en efecto, lo que nos lleva a decir que las "cosas son" es que "se nos presentan" delante con su facticidad. Se nos presentan singulares, determinadas, y así decimos que esta piedra "es", que este tintero "es", que este hombre "es". Y cuando queremos referirnos a todos decimos que "son", *pluralizando* de acuerdo a nuestra experiencia; y, de este modo, llegamos a decir que "las cosas son". Mas, cuando decimos que "son", apenas traducimos una experiencia: al decir "las cosas son" hablamos casi como niños, primitivamente, pues

en el "son" no hay más que una plurificación sin unidad o con una unidad floja que no funde las partes en un todo. Para lograr una idea verdadera de unidad, necesitamos ajustar el "son" o buscar su principio último, pues las cosas son porque hay algo que "hace que sean": ese *algo* es el *Ser: las cosas son por su ser.* Las cosas no son porque son, sino que son por su *Ser.* Este principio último es el que explica las cosas, y, por ello, podemos decir "toda cosa *es*", o hablamos del "*Ser* de las cosas". No se trata de dar razón de "todas" las cosas, pues permaneceríamos en el dominio de la pluralidad, sino de mentar el *todo*. El problema del *Ser* es, pues, el problema de *todo*, el problema de los problemas. Y decimos de "todo" no en el sentido de una unidad de razón, como si unificásemos abstractamente todas las cosas, sino de una unidad real de un todo que es, o sea, de un Ser que es todo, que es el Ser de todo. Bastará esta consideración para convencernos de que no se trata de un problema vano, tampoco de un quehacer ocioso, aunque sí puede ser un problema de "ocio": no pertenece a la vida activa en que nada se explica, sino a la vida contemplativa, en que todo encuentra su razón. Para llegar al Ser de todo, hay que pasar por la estrecha puerta de la contemplación y llegar a vacar en el ocio contemplativo.

3. La palabra (no el término) *Ser* dice todo o no dice nada. Si dice el Ser real, dice todo: si dice el ser abstracto, no dice nada, pues dice un ser de razón que por definición no es un ser-real. Si dice el ser real, no lo dice, sin embargo, en su totalidad actual, pues la palabra es palabra y no término. La palabra (parábola) es una "indicación": la palabra "indica" el ser, como si dijese: "allí está el ser", pero no expresa lo que el ser es, ni pretende encerrar el ser en un marco, en la limitación de algo acabado (término, ὅρος). La palabra tiene cuatro procesiones predicativas: primeramente dice "lo que está-allí", lo fáctico, que es el objeto de nuestro conocimiento sensible; segundamente enuncia el ente, es decir, la razón de todas las cosas, o la plurificación de las cosas; en tercer lugar es el ente en su totalidad, es decir, la mención de todo: en cuarto lugar es el Ser a secas, o el Ser del ente. Este orden es predicativo, no psicológico. Hablamos de procesiones predicativas para indicar la circularidad, pues no hay en realidad un comienzo, y, por ello, decimos que el orden es predicativo solamente. Es cierto que todo nuestro cono-

cimiento comienza por los sentidos y que, por consiguiente, lo sensible puro es un comienzo, pero no es necesario, pues lo que vale para nosotros es la vida despierta hacia el Ser, y no la vida incoativamente filosófica. Puestos en la vida filosófica (más allá de lo psicológico), el comienzo puede ser, o "lo que está-allí", o la razón de todo, o la mención de todo, y aun el Ser a secas: "lo que está-allí" es dicho, el ente de las cosas es enunciado, el ente en su totalidad es mentado, y el Ser del ente o Ser a secas es significado negativamente por carecer de una significación positiva. El objeto puro no es *apariencia (appearence)*, sino *presencia*, pero esta presencia es muda y pasiva. Si no fuera así, si no estuviera presente, el conocimiento tendría un comienzo en sí mismo y sería *Selbstbewusstsein*, pues la apariencia no da pie para una presentación. La *presentación* es el principio psicológico del conocimiento, es el comienzo de un diálogo entre el espíritu y un algo que sólo incoativamente puede responder. La pregunta da ocasión a la respuesta. El objeto puro es anterior a la respuesta, pero es presencia aún en estado de mudez. Este objeto puro *no es dicho*, porque no se le conoce, sino que *es llamado*. El conocimiento lo *llama* como se llama a alguien adivinado en la obscuridad. El objeto puro vive en las tinieblas, y desde allí surge cuando se lo llama, pero, por ser un habitante de las sombras y con-formado a ellas, apenas aparece deja de ser lo que es y *es ya otro*, siendo, sin embargo, *él mismo* sin ser *el mismo*. Naturalmente que en sí mismo es como es. Pero, ¿quién sabe cómo es *puramente* en sí mismo? Nadie, pues para saberlo habría que ser él mismo en un *Selbstbewusstsein* anterior al conocimiento por otro, y el resultado de ese autoconocimiento, para permanecer auténtico, debería quedar en una mismificación de una interioridad cada vez más apretada y clausa y cada vez menos conocida a otro. De manera que, en el supuesto de que este proceso fuese real, el conocimiento iría de la periferia hacia un centro jamás logrado en el abismo de la interioridad. Este proceso en espiral del autoconocimiento no puede tener fin, es infinito, pues, a medida que aspira a ser más auténtico, es más abismal. Y si suponemos un *otro* que en una decisión desesperada por conocer este *Mismo* lograse —lo cual es absurdo— identificarse con él hasta devenir él, perdería la conciencia de alteridad, es decir, que dejaría de ser *otro* y caería en el abismo del infinito. Todo *otro*

que entre en el *Mismo,* si permanece *otro,* por ello mismo nada puede conocer que no sea mediato, es decir, que la acentuación de la alteridad es proporcional a la ignorancia del *Mismo.* Y cuando se arriesga a un conocimiento íntimo, deja de existir en cuanto *otro* y es anulado por el *Mismo,* el cual, como conocido, destruye al cognoscente: en este caso, el conocimiento es una inmolación que se cumple en el silencio del infinito. Así, el conocimiento, para subsistir, debe permanecer *otro,* pues, en caso contrario, no conoce, sino que se inmola. Quizá la *presencia* es juzgada por algunos como *apariencia,* porque el conocimiento, en realidad, es impenetrable en ella, so pena de inmolación. En caso contrario, el conocimiento rebota en ella y la juzga como apariencia. Por su impenetrabilidad constitutiva es, en realidad, apariencia, por ser hostil a un conocimiento auténtico. En todo caso, es *apariencia-presente:* la apariencia tiene un carácter relacional, pues es una relación de cognoscente e incognoscido, mientras que la presencia no es *representación* (relación de sujeto y objeto), sino un *comparecer,* un surgir al *llamado de.* Es una revelación del objeto que comparece al llamado del cognoscente. El objeto es *de-velado,* porque estaba *velado.* Y este *de-velamiento* no es una mostración espontánea, no es porque su característica consista en *estar de-velado,* sino más bien en SER *de-velado.* El objeto de-velable es *de-velado* por el cognoscente en un acto de invocación o de *llamada.* El objeto es llamado, y entonces, por este acto, es *de-velado.* Mas este develamiento no puede ser total, pues ello supondría una identificación. Pero, si el cognoscente se identifica, o *se da al* objeto, necesariamente es absorbido por éste en el acto del conocimiento que siempre tiende a devenir del otro al Mismo, y entonces se produce la inmolación del cognoscente. El cognoscente no puede darse al conocido, porque fatalmente es inmolado. El objeto puro es un abismo tenebroso que no tiene fin, es el *insondable,* en donde el cognoscente desaparece apenas se borra su alteridad para comenzar a conocer connaturalmente. El objeto puro *no se abre* al cognoscente, pues, si se abriese, sería para dejar entrar al huésped y devorarlo: solamente está presente, es presencia muda que, sin embargo, cuando se produce el llamado, responde, pero sin entregarse. En este porfiado dialogar, ni el cognoscente ni el objeto puro *se dan a:* si el objeto se da, se transforma en *apariencia* por ser absorbido por el cognoscente que

cae en la tentación del *Selbstbewusstsein,* el cual es, naturalmente, infinito, y sigue el mismo proceso en espiral hacia un centro jamás logrado que supusimos en el *objectum.* En efecto, el *Selbstbewusstsein* tiene una profundidad abismal, en donde cabe todo y de donde no sale nada: su movimiento es el *delirio báquico,* en que todos los miembros están ebrios y que, visto a la distancia, parece un claro y transparente reposo. Al desaparecer el *objectum* como tal, el cognoscente es Mismo y Otro a la vez, pero, como uno absorbe necesariamente al otro, queda sólo como Mismo, en donde la apariencia se despliega en un uni-verso de infinita riqueza y de inagotable posibilidad. El *objectum* no se inmola, sino que es *anulado,* pues, en realidad, aquél *no se da,* sino solamente el cognoscente. El *objectum comparece* al llamado del cognoscente; si se diese, no habría necesidad del llamado, pero no se da precisamente por ser *objectum* (*Gegenstand*). El *objectum* DEBE se invocado, llamado para que se devele, y entonces se produce el *develamiento,* y así hay *develación.* En este sentido, ἀλήθεια es lo *no-velado* o, mejor, lo *de-velado,* pues la *develación* supone el *develamiento.* La simple presencia no es lo *no-velado,* sino que es el *objectum* mudo que será llamado por el cognoscente. Pero ἀλήθεια es también lo *no-velado* en el sentido de lo que es absolutamente como *veritas in essendo,* mas no lo es como *veritas in cognoscendo.* Como verdad metafísica, ἀλήθεια es lo *no-velado,* en cuanto el cognoscente es anterior al *objectum* conocido y depende de aquél como de su causa. En este caso, la Mente que conoce es *mensura rerum,* las cosas son medidas por Ella y no pueden ser sino *no-veladas* para su causa. También ocurre lo mismo con lo *no-velado* de la obra de arte, por ser ella el efecto de una causa que es su medida, pero sólo el modo es semejante, pues la obra de arte es una creación por denominación extrínseca, algo así como la creación de un pequeño demiurgo (el hombre). Si el cognoscente crease el objeto, si fuese su causa, entonces éste sería *no-velado* para aquél, como son las cosas para la Mente Divina; pero como no lo son, debemos decir que el *objectum* ES *develado.* Si fuese *no-velado* no habría error, sólo se hablaría de error como se dice de una obra de arte que está errada, pero no que es errónea. Sin embargo, el cognoscente no está en simple *colindancia* con las cosas, pues él también es cosa y, en cuanto tal, está *en* y *con* las cosas. El *estar en-el-mundo*

significa ser también el mundo, o sea, estar mundificado, y este es el sentido de *ek-sistente*. Yo soy *ek-sistente*, en cuanto estoy en el mundo con las otras cosas mundanas, pero no como un extraño, sino como *in-corporado*, es decir, haciendo uno con las cosas. Con esta cosa que está a mi lado no estoy *contiguo*, sino que soy *continuo* con ella, y, sin embargo, *no soy ella*.

El *ek-sistente* posee la triple propiedad de ser *continuo* con las cosas, *comprehenderlas* y ser *distinto de ellas*. Hay en él una cierta connaturalidad con las cosas, y por eso las *devela*, aunque no *se le develan*. Entre la cosa y el cognoscente no puede haber identificación, aunque sean continuos: la relación entre ellos no es contigua, sí es continua, pero no es una identificación. Pero no se puede hablar rigurosamente de relación, pues, como dijimos, el *objectum* (la cosa conocida) *comparece* ante el *subjectum* (cosa cognoscente) *al llamado* de éste como una *presencia*. La continuidad del *ek-sistente* con las cosas amplifica o hace posible el llamado, y evita que la *presencia* sea tomada por *apariencia*; por eso decimos que la segunda propiedad es la *comprehensión* y la tercera la *distinción*. Como el *ek-sistente* es distinto de las cosas o del *objectum*, el comienzo de la actividad filosófica no puede ser el *develamiento* espontáneo sin *develación*, pues en tal caso explicaríamos la actividad por la pasividad. Si fuesen idénticos se produciría el *develamiento sin develación* por simple presencia de ambos, pero entonces las cosas aparecerían como apariencia, porque el cognoscente *mediría* las cosas y las tomaría por *efectos* de su ipseidad, es decir, que el *objectum* dependería del cognoscente como de su causa, y entonces sería la causa misma objetivada. El diálogo inicial sería también una apariencia, es decir, un monólogo del pequeño demiurgo que se revelaría a sí mismo su pseudocreación, en un *develamiento sin develación*, semejante a una fenomenología del espíritu.

El *objectum puro*, en cuanto tal, está fuera de toda predicación, pues, como hemos dicho, es el infundado, el *Ungrund*, o el abismo insondable, el *Abgrund*. Su conocimiento, por un otro que él mismo, exige la inmolación, es decir, su conocimiento es un no-conocimiento. Luego de él no se puede decir en rigor que sea ente, pues no entra en el orden predicamental. Solamente hablamos de ente cuando podemos determinar un orden universal o cuando existe la posibilidad de

determinarlo. Si "universale est unum in multis et de multis", el *objectum* está radicalmente excluido de toda posibilidad de universalización. Aquí no hay posibilidad ninguna, pues el *objectum puro* es *ob-jectum* y *ob-jicit*, es decir, arroja fuera de sí, rechaza más allá de sí todo lo que no sea él mismo. Tiene un carácter de ferocidad que lo lleva a una vida introvertida y solitaria y, mientras más se cierra en sí, es más *objectum*. Este *objectum* no puede constitutivamente entregarse jamás, pues es un habitante de las tinieblas: nunca *será no-velado*, nunca ἀλήθεια. Sólo para su creador es *no-velado*, pues lo ve como *causa objecti*, pero no para el hombre que lo ve como un *otro*. El velamiento del *objectum* es tan atroz, que nunca deja de acompañarlo aún en el mismo acto de ser develado, de modo que no hay jamás develación completa. Es develado a la larga y después de ser invocado o *llamado* al diálogo. Y sólo entonces *comparece* al lado mismo del *ex-sistente:* surge, a medias, desde la sombra para responder al llamado y ser develado en el acto de conocer. Nunca el hombre dejará las cadenas que lo aprisionan en la caverna de Platón.

Si "lo que está-allí" tiene sentido entitativo es porque entra en el orden universal. Así, lo fáctico emerge ya por el hecho de *estar-allí (Da-sein)* de las tinieblas del *objectum absoluto*. Si no emergiese sería un ignorado, un no-conocido, que pertenecería al reino del Insondable *(Abgrund)*. Esto significa que "el que está-allí" no es el *objectum* no predicativo, o que, por lo menos en cierto modo, es predicativo (aunque fuese posiblemente). El hecho de *emerger* lo torna *apto* para ser "unum in multis et de multis", aunque de hecho no lo sea. La respuesta al diálogo iniciado por el cognoscente lo inviste instantáneamente de aquella aptitud: ingresa en la inteligibilidad del ente. "Illud quod primo cadit in apprehensione est ens." Si es *ens*, entra en la universalidad, y entonces puede ser "dicho". Sólo podemos nombrar o decir lo que posee *cierta* universalidad. La aprehensión del ente puede ser expresada también como el emerger del *obiectum* a la universalidad, como la franja luminosa que indica la aurora del "ser que está-allí" cuando comienza a aparecer al mundo de la inteligibilidad: es la respuesta al llamado. El *ek-sistente* advierte la continuidad con las cosas, a las que comprehende y de las que se distingue. Es el momento de la *presencia* y del *develamiento:* la *presencia* no

es una *apertura* ni el *llamado* es un *darse* a, pues una y otro exigen la *inmolación*. La inteligibilidad en que se concilian la *mismidad* con la *alteridad* es lograda por la PARTICIPACIÓN. La parte está en el todo y el todo está en la parte. La verdad es lo *uno* en que mismidad y alteridad se distinguen en su indistinción y en que, imparticipadas, participan. El punto exacto del emerger, de la ἀλήθεια, del develamiento, es aquel en que parte y todo se dan la mano sin despedirse, en un adiós sin término. Y así llegamos al *Ser* del *ente*, que es lo que primeramente es aprehendido. Aprehender es un modo de decir que, en realidad, no explica nada, sino que apenas plantea un problema. "Illud quod primo cadit in apprehensione est ens", es cierto, pero adviértase que no se dice "Illud quod est primo est ens". Se trata solamente de lo que existe de la aprehensión "para acá". Lo que queda "para allá" *es* el Enigma, que no es *ens*. Casi siempre se ha filosofado de lo que cae bajo la presa de la aprehensión, es decir, del *ente* y sus mil formas, y ello está muy bien. Y así hemos hablado del ente como razón de *todas* las cosas, o sea, del ente plurificado, el cual, en la *enunciación*, se nos ofrece con una cierta universalidad y unidad. Unidad floja, pues casi un *ente colectivo* en que se ve las articulaciones que se aprietan en constelaciones enunciativas que, a lo lejos, parecen unidades reales, pero que no lo son. Sí lo es, en cambio, el ente en su totalidad, el cual, por ser tal, no puede ser *enunciado*, sino solamente *mentado*. El *todo* es mentado, pero no enunciado. La unidad y la universalidad son totales, y por eso solamente pueden ser *mentadas:* la *cierta* universalidad del "que-está-allí", y que permitía nombrar o decir las cosas, ya no es *cierta*, sino total, y entonces ya no se puede nombrar, sino apenas *mentar*. Este ente es "Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit". Sobre esto no hay cuestión. El "estar-en-el-mundo" es estar en el mundo del ente, es con-vivir con el ente más que con los entes. El ente es lo primero que el intelecto concibe realmente, pues el ente da razón de todos y es mención de todo. Es casi evidentísimo, porque su evidencia es tanta, que enceguece y coarta la enunciación. Todas las concepciones se resuelven en ente, porque todo lo que existe de la aprehensión "para acá" es ente y nada más. El ente universalísimo y realísimo es el último ente, al cual la inteligencia aprehensiva no sobrepasará nunca. Pero, ¿hay

algo más que el ente? De la aprehensión para acá, no. Pero de la aprehensión "para allá", sí, porque allí hay algo que no es ente, algo que no es aprehensible, pero donde emergen los entes. Si los entes no *emergiesen de*, no tendrían fundamento sino en el *Selbstbewusstsein*, pero ya vimos que "illud quod primo cadit in apprehensione est ens", luego el ente es captado, cogido, apresado y *emergido de*. Los entes no son por sí, ni son autocreaciones del intelecto. Los entes proceden de algo que le da la entidad, y el algo que se las da es el SER. Los entes tienen la entidad porque *son*. Hay, pues, un *Ser* del ente, pero no un ente del Ser, y ello acaece porque la raíz del ente es el SER, el cual es anterior al ente. Naturalmente que no siendo ente no está aquende la aprehensión y no es "illud quod primo intellectus concipit", no pertenece al dominio del intelecto aprehensivo y configurante del *ens* (el intelecto tabulario). Cuando Aristóteles escribió: τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς, o sea, que el ser "se dice" de diversos modos, se refiere al *ente* (dicho), y no al SER, porque EL SER *no se dice*. En cambio, cuando habla del problema antes, ahora y siempre discutido y nunca resuelto, τί τὸ ὄν; ¿qué es el *ser?*, sí, se refiere al SER, precisamente porque, a lo menos implícitamente, siempre fue discutido y nunca fue resuelto. Porque este Ser magno, este proto-Ser está fuera del orden predicativo, es extraño al orden de la mente humana, positivamente hablando. Si nos fijamos bien, no está *allende de*, como suele decir la presuntuosa y fatigante mentalidad *metafísica de manual*. En efecto, siempre se suele repetir que la metafísica *está más allá de la física*, de acuerdo a una tradición histórica que ahorra pensar el problema a fondo y que predispone a las soluciones fáciles. En realidad, y dentro de esta manera de pensar, debería decirse que la metafísica estudia lo que está más allá del *ente físico;* y eso es lo que se pretende decir. Pero ello no aclara nada, porque más allá del *ente* físico está siempre el ente, sea matemático, sea metafísico: la continuidad del ente no se fractura nunca. La verdadera definición de metafísica (nombre que, por lo demás, no es aristotélico) sería la de la *ciencia de lo que está más allá del ente*. Mas, para un metafísico, más allá del ente no habría nada, porque *predicativamente* más allá del ente no puede *pensarse* nada y en cuanto "universale est unum in multis et de multis". Para él sería preferible, desechada la definición popular, esta otra: "la ciencia del ente" a

secas. Si hay algo más allá del ente es elaboración conceptual con materiales entitativos, aunque se pretendiese sobrepasar al ente. El *ens entium* es siempre ente. Por más poderosa que fuese la abstracción, no rebasaría nunca la órbita del ente; o, por el contrario, mientras más poderosa fuese la abstracción, más cerraría el círculo del ente. Resulta así el ente sin fundamento, y en realidad en sí mismo no tiene: en efecto, por debajo no se explica por sí mismo, pues *su ser* emerge de algo que es anterior a él; y por encima cae en la tautología del ente que es ente impuesta por el orden abstractivo. Pero la tautología del ente que es ente tiene solución más allá del orden abstractivo, y entonces se podrá salir a la atmósfera del SER: en tal caso quedaría justificada la definición que hemos propuesto: *metafísica es la ciencia de lo que está más allá del ente*, o *metafísica es la ciencia del* SER (a las palabras *más allá* no hay que darles un sentido espacial o topológico, sino un sentido de distinción: "lo que es distinto del ente", y entonces coincidirán ambas definiciones). Pero, si se procede así, queda flotando una equivocidad, pues no se establece qué *Ser* es del que se trata, si el anterior o posterior al ente. Y la cuestión es fundamental, pues, si la metafísica apunta hacia el *Ser* que está allende del *ens entium*, entonces la metafísica no es una ciencia *de lo que emerge*, sino *de lo que trasciende*. Pero en este último caso no podemos hablar de trascender el ente hacia otro ente, pues caeríamos en una tautología, sino que debemos admitir una cierta μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, y entonces la trascendencia será real y hacia el *Ser*. Mas, quien lleve a cabo este tránsito, no será el pensar abstractivo, sino el pensar analogizante: la abstracción fragmenta y encierra, mientras que la analogía une en la continuidad, y libera. Creo que esta μετάβασις es la que Tomás de Aquino llama *separatio*. Esto, por un lado. Ahora, si el *Ser* de que se trata es el del aquende, la metafísica ya no puede ser tal, pues su sentido es regresivo, ya no puede ser meta-física, es anterior a todos los entes y, por consiguiente, a todo ente. Es anterior a la *simplex apprehensio*, pero, en este caso, no se trata de *trascender* hacia un primer analogado, sino de *descender* hasta *más aquí* de la *simplex apprehensio*. Si es verdad que "illud quod primo cadit in apprehensione est ens", aquende de la *simplex apprehensio* no hay donde hacer pie para ensayar una otra μετάβασις regresiva: ya no hay ente. Está el *ob-*

jectum puro, el Enigma completamente velado, el *ser* de donde emergen los entes: el Individuo incognoscible. Por todo esto, creo que el título de la Introducción a la quinta edición de *Was ist Metaphysik,* "Der Rückgang in den Grund der Metaphysik", debe traducirse "Aquende el fundamento de la Metafísica". Tal sería la Metafísica de Heidegger.

SEIENDES UND SEIN

(ZUSAMMENFASSUNG)

Aristoteles sagt: "...und die Frage, welche vor Alters so gut wie jetzt und immer aufgeworfen und Gegenstand des Zweifels ist, die Frage, was das Sein ist..." *(Metaph.* 1028 b 2). Martin Heidegger will "die Frage nach dem Sinn von Sein" untersuchen, und fügt nachher hinzu: "Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein ist die Absicht der folgenden Abhandlung" *(Sein und Zeit* am Anfang). Also fragen wir heute wieder: was ist das Sein? Ist vielleicht heute das Problem gelöst?

Die erste Wirklichkeit ist das Ding. Und das Ding ist nicht weil es ist, sondern ist durch das Sein. Deshalb können wir sagen, "jedes Ding ist", oder können "über die Dinge" sprechen. Dann ist das Seinsproblem das Problem des Ganzen. Sein aber ist nicht das Seiende. Jedes Seiende ist Sein, aber nicht jedes Sein ist Seiendes. Das Sein ist vor dem Seienden, das heisst vor der *simplex apprehensio.* Deswegen bleibt das Sein verborgen oder lebt in der Verborgenheit. Aus dieser Finsternis erscheint das Sein aber nicht als Sein sondern als Seiendes. Durch die *simplex apprehensio* fassen wir nur das Seiende, nie das Sein. Im Grunde genommen bleibt das Sein unbekannt weil es "an sich" undurchsichtig ist. Das Sein als bekanntes ist das *Objektum.* Das Objektum aber ist Gegen-stand, *ob-icit,* das heisst es "wider-steht". Um mit ihm bekannt zu werden, muss man den Gegenstand rufen. Das Objektum ist gerufen und dann anwortet es. Das Subjektum kennt das Objektum durch das Rufen. Das Objektum ist entborgen weil es verborgen war. Das Objektum "an sich" ist Finsternis, das heisst Verborgenheit. Um entborgen worden zu sein, war das Objektum zuerst verborgen. Es ist ent-borgen durch das Rufen und dann fängt das Gespräch mit dem Subjekt an. *Alétheia* ist das "Nicht-verborgene" oder besser gesagt das "Ent-borgene", weil es ohne Entborgenheit keine Entbergung gibt. Das "Nicht-entborgene" ist nur als *veritas in essendo* aufgefasst. Die *veritas in essendo,* das heisst die metaphysische Wahrheit, ist nicht-entborgen, — nicht aber

für uns sondern für Gott. *Analogice* gibt es auch das "Nicht-entborgene" in der Kunst. Ausserdem wenn das Objektum nicht verborgen bleibt, existiert der Irrtum nicht mehr, ist er undenkbar. Das Auftauchen des Objektums ermöglicht, dass dieses als *unum in multis et de multis* betrachtet werden kann: es ist schon *ens*, Seiendes. Seitdem bleibt das Objektum Seiendes. Die Realität aber ist nicht das Seiende, sondern das Sein, aber diese Realität bleibt *diesseits der simplex apprehensio:* sie ist der *Abgrund*, der auch der Ungrund ist. Besser noch, diese geheimnisvolle Realität ist das *INDIVIDUUM*. Jenseits aber des Seienden gibt es noch ein anderes Sein. Das ist das transzendente Sein. Wie können wir das transzendente Sein erkennen? Zuerst muss man eine *metábasis eis állo génos* feststellen. Ja, vom Seienden aus gehen wir durch Analogie hin nach und bis zu dem transzendenten Sein. Dieses Sein ist Gott.

Für Heidegger gibt es kein transzendentes Sein. Das Heidegger'sche Sein bleibt vor der *simplex apprehensio:* ist Ur-Sein, ist das Individuum. Deshalb muss die Einführung der fünften Auflage von *Was ist Metaphysik?*, die "Den Rückgang in den Grund der Metaphysik" ausspricht, als "Der Rückgang in den *Urgrund* der Metaphysik" expliciert werden.

EL SER, VISTO DESDE AMERICA

> Cuando la Filosofía pinta gris sobre gris, es porque una forma de vida ha envejecido, que con gris sobre gris no se rejuvenece, sino que solamente se deja conocer: el búho de Minerva comienza su vuelo con la iniciación del crepúsculo. HEGEL, *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*. Prólogo, p. 17. Ed. Hoffmeister.

1. En las páginas que siguen consideramos como el ápice de la filosofía la Metafísica, sin la cual, en realidad, no hay filosofía. Y así, cuando hablamos del Ser, entendemos el Ser visto metafísicamente, pues la Metafísica es la ciencia del Ser. Sólo el Ser da razón de todo, y cuando se lo ignora, no hay razón de nada. Con la Metafísica buscamos, pues, la razón de todo y huimos del vacío de la no razón de la nada. Ahora bien, para buscar el Ser es necesario tener la vocación del Ser, que es, propiamente, lo que constituye la vocación filosófica. Es algo más que el deseo natural de conocer, pues éste es un comienzo sin finalidad determinada, mientras que la vocación del Ser implica un fin determinado. En lenguaje escolástico, que es de precisión, diríamos que *directamente (actu signato)* el hombre tiene el deseo natural de conocer; pero que sólo reflexivamente *(actu exercito)* tiene la vocación del Ser. Es cierto, sin embargo, que el conocimiento tomado simplemente es un encaminamiento hacia el Ser, pero ello no significa que necesariamente termine allí; por el contrario, sólo a veces y por excepción, llega al Ser. ¿Será en tal caso, es decir, cuando no llega, conocimiento? Sí, pero frustrado, inacabado, suspendido: frustrado, porque no logra su perfección (el conocimiento no adquiere su actualidad deseada y queda parcialmente en potencia);

inacabado, porque su operación propia se detiene a medio camino (no logra la inteligibilidad total o, por lo menos, suficiente); suspendido, porque no alcanza su fin (el conocimiento esencial en que reposa). En tal caso, el conocimiento crea por acumulación un estado de insatisfacción o de opacidad, pues la frustración, la incompletidad y la suspensión reiteradas deprimen el ánimo, lo obscurecen e insensibilizan. La insensibilidad del ánimo en el acto del conocer significa una radicación del conocimiento en el dominio de la potencia, o sea, una tendencia a la no actualización. El conocimiento al no actualizarse no obtiene la inteligibilidad de las cosas, y se queda en el mundo de las imágenes, o sea, de la discontinuidad fantasmagórica que carece de un fundamento. La vocación del Ser, a veces, se manifiesta como un deseo sincero de sobrepasar el mundo de las imágenes sensibles, pero no lo logra por carecer de un impulso ontológico suficiente, y ello significa el fracaso de la actualización del conocimiento que, en grado variable, permanece ligado a la potencia. Tal ligadura a la potencia significa imperio de la sensibilidad, o sea, a la individualidad de las imágenes del mundo discontinuo. La vocación del Ser, fracasada por insuficiencia del impulso ontológico, debido a la carga de potencialidad de que el conocimiento no ha logrado desligarse, se aplica, poco más o menos, a la individualidad de los seres. Y así tenemos un proceso regresivo que puede llegar a la opacidad animal (inteligencia en potencia absoluta) que con-vive la individualidad total (sin entenderla): pero que de hecho se detiene en la actualidad insuficiente del conocimiento que no rebasa del mundo discontinuo de lo individual no esencializado.

¿A qué se debe la insuficiencia del impulso ontológico que hace fracasar la vocación del ser y retiene al conocimiento en el dominio del individual? A un defecto de alteridad, pues el conocimiento se acrecienta en cuanto deviene Otro. El conocimiento, si no es otro, no es nada y se identifica con el Mismo. El Mismo, en este caso, es el *Ob-iectum* que definitivamente *ob-jicit*, es decir, rechaza todo lo que no sea *él mismo*, y, por ello, su ser es un proceso de mismificación, de ser en sí y por sí en cuanto *obiectum* absoluto: mientras más *obiectum* es, es más Mismo: más se autoafirma y se concentra en su mismidad. Este Ser del *Obiectum* es anterior al conocer y está aquende la *simplex apprehensio*, que viene a ser como la franja que

separa al Ser del *Obiectum*, del conocimiento. El *obiectum* en su mismidad es un enigma tenebroso, y su tiniebla aumenta a medida que se profundiza su ser, y por un doble motivo: primero, por su insondable esencia, y segundo, porque, quien desee conocerlo en su mismidad insondable, debe renunciar a ser *otro*. En efecto, si es *otro* no lo conocerá en su mismidad, sino en cuanto él (el cognoscente) es otro que el Mismo, y entonces su saber será mediato y relativo: habrá entre el cognoscente y el conocido una mediación y una relación real. Por el acto del conocer que es alteridad, el Mismo quedará en su tiniebla, menos lo que hubiere pasado al Otro en el acto de conocer, porque, ciertamente, "todo conocimiento comienza por los sentidos", y el conocimiento así logrado no es nulo. Pero lo que queda por conocer es casi todo, pues el *obiectum* absoluto no se entrega a quien se mantiene frente a él, como *otro*. Esta actitud es impuesta al cognoscente por una razón que podríamos llamar vital, pues sin alteridad no habrá *actualidad:* la alteridad y la actualidad están en razón directa. Y así, el conocimiento se alejará más de la potencia, o sea, logrará una actualidad mayor, a medida que crezca su alteridad y se libre del Mismo, a cuyo borde comienza el conocimiento. Indudablemente, el conocimiento es más actual a medida que es más otro, pero también el más del conocimiento exige un menos del conocer. En efecto, el conocimiento crece, se actualiza, logra la inteligibilidad suficiente para adquirir el fin esencial, pero progresivamente también se aleja del Mismo, porque aquél es cada vez más *Otro* y su conocer es más mediato. ¿Cómo conocer, en tal caso, el *obiectum* absoluto en su mismidad esencial? Si se mantiene la alteridad, la pregunta plantea un problema insoluble. Luego no queda otra solución que anularla, pues el conocimiento esencial del *obiectum* absoluto exige la anulación de todo *Otro*. Pero ello significa la inmolación del cognoscente, o sea, la *autoinmolación* del *Otro*, que es absorbido o tragado por el abismo del Mismo en su proceso infinito de mismificación.

El conocer al Mismo en cuanto Mismo impone como condición cruel e irremisible la autoinmolación del cognoscente en cuanto otro. Y ello es lógico, pues lo semejante sólo conoce lo semejante, así como la inteligencia sólo conoce lo inteligible. Por ello, también si excogitáramos un medio de conocer inmediato del *obiectum* absoluto (por ejemplo, la intuición), ésta no podría ser intelectual, porque el *ob-*

iectum no lo es, sino sensible, porque el *obiectum* lo es. Pero esto es mera suposición. Conviene reparar un poco en el llamado *ser* sensible: se lo llama así porque está próximo a los sentidos y porque éstos pueden entrar en contacto con él. La posibilidad del contacto con nuestros sentidos podría hacernos afirmar que el *ser sensible* es cognoscible por los sentidos que a él son semejantes. Esto es, en general, lo que se cree, y los sentidos son tomados por conductores fieles y seguros de las imágenes del mundo *físico*-sensible. En definitiva, lo que podemos afirmar es que hay un mundo físico-*sensible* de donde emerge un ser sensible que ofrece un aspecto accesible al conocimiento de los sentidos, pero que todo ese *Ser* sea sensible, no podemos afirmarlo: sólo podemos decir que hay un aspecto del *Ser* anterior a la *simplex apprehensio* que es cognoscible por los sentidos y que tiene semejanza con ellos. Y, por ello, la intuición, en el supuesto de que fuese posible, sólo podría llegar hasta donde ese *Ser* es sensible, porque ignoramos si más allá de la franja que abrazan los sentidos continúalo siendo. Y, por ello, el alcance de la intuición en ningún caso puede ser absoluto, sino limitado. Hablamos teóricamente, pues sabemos que todo conocimiento está signado por la alteridad, y si la intuición no lo fuese, caería irremisiblemente en el proceso de mismificación.

De todo lo dicho se deduce que el conocimiento para lograr actualidad, es decir, para salir del dominio de la potencia y ser realmente conocimiento, debe devenir otro; y este devenir indica su desarrollo hacia la inteligibilidad mayor o menor, según sea su perfección. En esta inteligibilidad ya está comprometido el sujeto cognoscente, cuya es la obra de alteridad al apartarse de la zona de influencia de la mismificación del *obiectum* absoluto. El intelecto es proclive a una captación total del *obiectum*, tentación no realizable objetivamente, pero que sí puede autorrealizarse en un intelecto idealista. Ello es posible por la anulación del *obiectum*, que es absorbido en la mismificación del Espíritu. Ahora, el Espíritu (la conciencia) es el Mismo y el *obiectum* es el Otro, que es *anulado* en el vórtice subjetivo. La actividad actualizante del intelecto tiene sus límites, los cuales son impuestos por la conciencia de Ser, el cual no es unívoco, sino analógico, no se dice ἁπλῶς, sino πολλαχῶς. Es claro que, en el caso de la mismificación subjetiva del *obiectum*, ésta ya no sería

anterior al cognoscente, sino su autocreación. Para llegar a esta conciencia fue necesario que el Espíritu perdiera su contacto con el ser del *obiectum* y que, al romper este nexo, hiciese posible una actualización total y absoluta del conocimiento que, al lograr tal inteligibilidad, se transformó en autoconciencia. La autoconciencia, el *Selbstbewusstsein*, es el *an und für sich Sein*, el *Ser en y por sí* recogido en la autorrealización de su autoactualidad: es un Mismo que se mismifica en un proceso sin término, en un infinito que vive su propia infinita actualidad. Desde este infinito mismificante y autoactualizante, el Espíritu no tiene para qué salir en busca de un fundamento, y la alterentidad que se distingue en su proceso es inmanente, es como un proyectarse dentro de sí, para retraerse luego no más en la absolutidad de su Mismo. El Ser de este Espíritu está sujeto a un devenir infinito, porque su autoactualidad es una fuga de la potencia. El Espíritu absoluto tiene horror al vacío de la potencia y, por ello, su devenir es infinito: es autoactualización, pero no es *acto puro*, y, por ello, no es *das leblose Einsame, el Solitario sin vida*, porque lo mueve y lo acompaña la temible amenaza de la Potencia: su vida es una huida infinita, sin lograr jamás la puridad del acto, que, en realidad, es la plenitud de Vida. Mas, esta peripecia del Espíritu tardó en cumplirse, porque significaba la tentativa máxima "*más allá del obiectum*" y su anulación total en el abismo de la autoconciencia. Fueron necesarias ciertas circunstancias históricas, que no detallaremos por estar ligadas al curso conocido de la vida del espíritu.

Lo que de aquí deduciremos, porque tiene importancia capital para el desarrollo de nuestro tema, como luego se verá, es una lección un poco decepcionante, a saber: no es posible la actualización total del conocimiento, pues, si lo lográsemos, caeríamos en el *Selbstbewusstsein*, en la autoconciencia, quedaríamos sin defensa en poder del omnívoro Mismo. Si el puro inteligible fuese la perfección del conocimiento, si el inteligible no fuese un *signo formal*, sino la cosa misma o el *obiectum* mismo que accediese misteriosamente en el cognoscente y que cortase su vínculo con la realidad exterior para ser sometido a un proceso de inteligibilización, no habría cómo librarse de la actualización mismificante en la alteridad. Si el ideal del conocimiento es la *esencia*, lo es, no porque sea lo más perfecto, pues lo

más perfecto es la cosa misma en la totalidad de su composición, sino porque es lo único accesible al conocimiento en su primera aproximación a la realidad del *obiectum*. Es *id quod in aliqua re per se primo intelligitur*, pero este *id quod* dista mucho de ser toda la cosa. De aquí la intencionalidad del concepto que positivamente es una tendencia hacia la cognoscibilidad íntegra de la cosa, pero que negativamente es una tendencia a la *potencia*, porque es como la cara del concepto vuelta hacia el *obiectum* develado, y, por ello, un movimiento de resistencia a la alteridad que impone la inteligibilización de la cosa. Y así, en el conocimiento hay un movimiento contradictorio: uno que tiende a lograr la inteligibilidad máxima, pues, mientras se inteligibiliza más el *obiectum*, más lo conoce, *en cuanto inteligible*, el intelecto: es lo que se llama el conocimiento *esencial* de la cosa: y otro representado por la intencionalidad, por virtud del cual el conocimiento "tiende" hacia el *obiectum* y resiste a la inteligibilización absoluta, que significa alteridad absoluta. La intencionalidad impide que el conocimiento rompa el nexo con el *obiectum* y caiga así en el *Selbstbewusstsein* y, con ello, en el proceso incoercible de mismificación omnívora. La intencionalidad lleva, por ello, un *apetito de potencia*, en cuanto se opone a la perfección del conocimiento puramente inteligible, o sea, a la total actualización. En la totalidad del conocimiento, la intencionalidad es el signo de la limitación humana y de la fatalidad que le impide lograr la plenitud del conocer.

2. Ahora volvamos a nuestro punto de partida, o sea, a la vocación del Ser. Buscar el Ser, hemos dicho, significa buscar la razón de todo, es decir, que el Ser es anterior a todo, pues es el que *da razón* de todo. Nada hay anterior al Ser, que aparece como un "estar-allí", como un *propuesto* que es su-puesto. Históricamente esto no es problema, pues con los textos en la mano se puede demostrar que el proto problema fue el del Ser (en el pensamiento griego y aún más en el indo en cuanto expuesto por Çancara, quien llama al Ser *Sat*). Pero, como dijimos también, tener la vocación del Ser no significa realizarla, aunque de todas maneras significa auténtica vocación filosófica. En la economía de la historia occidental, así como el judío aparece cual el pueblo predestinado *sobrenaturalmente*, el griego se ofrece como el pueblo que tuvo la conciencia *natural* del Ser. Es

decir, del Ser como dado o, por lo menos, como presente, sin implicaciones gnoseológicas. Así como para los judíos Jahvé estaba allí, anterior a todo y cual razón de todo, así para los griegos el Ser era una presencia en que radicaba la razón y el fundamento de todo. En el orden del espíritu, éste es el gran legado de los griegos a Occidente, y es lo que a través del helenismo pasa a Europa medieval. Pero antes de proseguir, señalemos que la conciencia natural del Ser de los griegos y la conciencia sobrenatural de predestinación o de don judaico se completaron mutuamente, o para eludir cualquier sincretismo, podemos decir en el dominio estrictamente filosófico, se aclararon: la predestinación judaica quedó en la conciencia del mundo cristiano como un *misterio* tremendo, y pasó de predestinación judaica a predestinación a secas. Y, en efecto, el carácter doloroso del problema de la predestinación es judaico, es un eco que viene de más allá de la Redención. Pero también estimuló la conciencia de *don* y, en este sentido, estimuló, aunque no creó, la conciencia griega de Ser. La conciencia del Ser pasó del mundo agonizante del helenismo al mundo naciente medieval, por sobre el puente de la conciencia judaica de don, pero sin confundirse con ésta y aun quedando a veces libre de ésta. Sin embargo, en algunos pensadores no quedó libre del todo, y así dio nacimiento a la confusión de los dos órdenes: el sobrenatural y el natural, el religioso y el humano. Pero en otros no ocurrió lo mismo, por ejemplo en Santo Tomás de Aquino, quien distinguió admirablemente los dos órdenes. Luego se confundieron nuevamente, para dar, por fin, nacimiento al problema de la filosofía cristiana.

Mas volvamos a los griegos y a su conciencia del Ser que fue completamente secular. Como todo lo humano no siempre tuvo una claridad absoluta ni fue sostenida por una convicción sobrenatural. A veces se frustró o se obscureció, y a veces adquirió claridad meridiana, hasta que se configuró en una doctrina. Recuérdese que el propio Aristóteles hablaba en su tiempo del *problema del Ser* "antes, ahora y siempre discutido y nunca resuelto". Todo el presocratismo desde Tales gira en torno al problema del Ser. Por ello, los presocráticos ofrecen al filósofo un interés parejo a los postsocráticos (para Nietzsche suscitaban un entusiasmo dionisíaco, pero nosotros no iremos tan lejos, aunque reconociendo que el presocratismo acaso no sea

inferior al postsocratismo). Por lo menos, es una etapa imprescindible en el desarrollo del principio del Ser. Personalmente creemos que el problema del Ser en los presocráticos no ha sido planteado claramente, porque, sin duda, la idea de Ser tiene dos extremos, que quizá en definitiva se junten, pero que, humanamente hablando, divergen en sentido indefinido. Entre estos dos extremos está la idea de *ente*. El ente, en efecto, es lo que primeramente capta la inteligencia humana, es lo que primeramente cae bajo la garra de la *simplex apprehensio*. Todas las construcciones del humano intelecto tienen por fundamento al ente. Pero, ¿de dónde sale el ente? No se olvide que el ente es predicado de la *simplex apprehensio* para acá, es decir, que en cuanto cognoscible ya es una alteridad, es una actualización (cierto que cargada de intencionalidad) en el mundo de lo inteligible. Desde la *simplex apprehensio* para acá todo es ente. Como hemos dicho otra vez, el ente "da razón de todo y es mención de todo". Pero, con ello, no hemos contestado a nuestra pregunta: ¿de dónde sale el ente? De sí mismo no puede salir, pues, en tal caso, caeríamos en una tautología, y peor, en una mismificación. (En el orden humano no hay nada que salga de sí mismo). Debe, pues, provenir de otro. Ese otro es el *Ser*. El ente proviene del *Ser:* es una emersión del Ser. Este *Ser* es, pues, *Proto-Ser,* y es el fundamento del ente. Luego podemos decir que "todo ente es SER, pero no que todo SER sea ente". El ente es también la manifestación del SER, en el orden físico, matemático y ontológico. Se origina, pues, en el SER anterior a la *simplex apprehensio,* del cual nace y recibe existencia, pues, si no recibiese existencia, no sería ser, aunque podría ser ente (ens rationis). Pero aquí no hablamos del ente de razón, sino del ente que realmente *es* (ens realis), que realmente *existe*. Esto significa que el grado de ser del ente estará indicado por su proximidad mayor o menor al SER originario: o sea, que *los entes* serán más seres que el *ente* o, para evitar equívocos, que la manifestación existencial del *Ser* será mayor a medida que disminuya la expansión del *Ser* y se multipliquen los entes *individuales*. Mas tal regreso hacia la fuente de esta participación terminará en la línea de emersión del ente, porque más allá de este horizonte está el individuo inefable y directamente incognoscible.

Recordemos aquí que, sin embargo, a medida que la distancia al SER disminuye, también disminuye la alteridad y es pensable que la aproximación total significa la mismificación absoluta de los entes en el abismo del SER. A esta línea de participación de los entes en el proto-SER existencial es a la que se refirió Aristóteles, cuando dijo que "el *ente* se dice analógicamente". La analogía a que se refería el Estagirita era la *participial*, según la participación de la existencia, lo que Cayetano llamaría más tarde "analogía del ente como participio". Pero había otra salida. En efecto, las virtualidades del ente no eran inagotables como que se originaban en la *simplex apprehensio*, ligada fundamentalmente al SER *sensible*, o sea al principio de *materia:* ya fuese *materia sensible común*, ya fuese *materia inteligible común*. Para sobrepasar este límite impuesto por el lastre fatal de la materia era necesario realizar una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, operación que Santo Tomás llama *separatio* y que permite entrar en contacto con el SER trascendente, más allá del ente. Este SER es verdaderamente metafísico y *da razón de todo* en su unidad. Es el SER que da razón de la jerarquía de los entes y de su participación según el *ordo ad unum*. De aquí dedujo Silvestre de Ferrara la analogía del SER como nombre o analogía nominal, que seguramente Aristóteles no conoció, pero que tiene un profundo sello metafísico. Santo Tomás de Aquino menciona ambas, pero la última es fundamental y los griegos la ignoraron: es una creación tomista.

El largo *excursus* que hemos realizado partió de una interpretación personal de la filosofía presocrática. Cuando se dice con ligereza que estos pensadores no se plantearon el problema del ser, no se advierte no sólo que tenían auténtica vocación del ser, sino que se adormecieron en él. Pero, eso sí, no eran filósofos que hubieran descubierto el SER trascendente, sino filósofos del Ser individual existente por debajo de la *simplex apprehensio*. No lograron la inteligibilidad de las esencias y, por ello, tampoco gran porción de alteridad en el conocimiento. Esa fue la causa de que anduviesen orillando la mismificación en el vórtice del *obiectum* omnívoro. El destino de Empédocles es un símbolo. Cuando Hölderlin, en su poema, escribe esta especie de epitafio: *Gross ist die Gottheit—und der Geopferte gross!*, la divinidad es el Mismo, y el inmolado el cognoscente que desaparece en el abismo del Ser existencial. Este Ser es el ser físico (φύσις, la natu-

raleza) y sus investigadores fueron llamados *los físicos,* οἱ φυσικοί. Jaeger suscita, a propósito de la voz φύσις, una cuestión filológica que tiene interés real: algunos interpretan la denominación de *físicos* con exclusión de toda preocupación teológico-natural, lo cual al ilustre filólogo le parece injusto y falso, porque φύσις viene de φῦναι, que significa el acto de emerger y desarrollo de las cosas circundantes (y aquí va incluido el concepto de su fuente y de su origen), a partir del cual las cosas logran desarrollo y por el cual este desarrollo es constantemente renovado; en otros términos, la realidad supuesta a las cosas de nuestra experiencia [1]. La indicación de Jaeger está llena de sentido, sobre todo al señalar en la significación compleja de φύσις, el acto de "emersión", de "surgir". Según nuestra opinión, la φύσις, en sentido originario, es el *Mismo* develado o no develado, el proto-Ser de donde las cosas emergen.

Que φύσις pudo tener a veces un sentido físico como algunos quieren, nos parece cierto. Que pudiera tener un significado teológico-natural como pretende Jaeger, no lo vemos muy claro. Mejor sería decir que tuvo un sentido numinoso. Lo que no aceptamos es que tuviera un valor metafísico en sentido estricto. Entre los presocráticos no hubo "metafísicos", sino "físicos", como se los llamó con exactitud. Ahora bien, considerada la valiosa indicación de Jaeger acerca del significado de φύσις-φῦναι, el sentido de esta voz era el de *Ur-Natur, Proto-Naturaleza.* Luego los primitivos físicos eran, en realidad, *proto-físicos,* pero no *meta-físicos,* como sugiere el filólogo alemán. Alguna vez, nosotros hemos llamado a esta especulación *Ur-Metaphysik = Proto-Metafísica,* porque es una reflexión acerca del Mismo, del *ob-iectum* absoluto. (Escribimos así refiriéndonos a la ontología heideggeriana, que, por ser una ontología sin *logos,* es más bien un ontismo que busca el *sentido del ser.* Pero el *sentido* lo busca no en la dirección de la metafísica trascendente, sino *de hecho,* en el de la metafísica regresiva que retorna a lo individual-existencial-concreto.) Pero, quizá, aplicado el término a los presocráticos, y a pesar de su auténtica vocación del Ser, preferible sería llamar a sus especulaciones *Ur-Physik = Proto-Física,* y a los filósofos llamarlos *proto-físicos.* Cuando Tales de Mileto afirma que πάντα πλήρη θεῶν

1 W. JAEGER, *The Theology of the early greek philosophers* (The Giffords Lectures, 1936). Oxford, 1948, p. 20.

44 833

εἶναι, que todo está lleno de dioses, no traduce una preocupación teológica (natural), sino que la numinosidad de la frase encierra un sentido proto-físico, una referencia al proto Ser que todo lo comprende y que en todo se manifiesta existencialmente, a través de las fuerzas, θεοί, diversificadas en las cosas.

La sentencia de Tales fue repetida más tarde por Heráclito de Efeso, como ya se sabe, y no creemos que tuviera en éste un alcance mucho mayor, salvo que se admitieran intrusiones religiosas en el racionalismo griego procedentes de las religiones orientales. Pero éste es otro problema. La tesis del "*miracle grec*" cada día resulta menos sostenible, por no decir que está agonizante. La influencia del mazdeísmo se descubre cada día más en la vida griega, y ello nos advierte de la necesidad de ser cautos en la atribución de teologías a los viejos pensadores y a discernir con cuidado lo auténtico de lo inauténtico. En todo caso, no conviene apartarse mucho de lo que parece es auténtico en los griegos, a saber, su racionalismo. Y, a pesar de tanta prudencia, hay casos en que las mismas concepciones puramente físicas resultan deducidas de doctrinas orientales, por ejemplo la famosa doctrina empedoclea de los cuatro elementos que Kranz ha demostrado ser de origen oriental [2], e igualmente —aunque esto es menos físico— el dualismo Amistad-Disputa (φιλία-νεῖκος), que, según Bidez, recuerda demasiado las abstracciones morales transformadas en factores cosmológicos en las Gãthas de Zoroastro [3]. Jaeger se esfuerza por mantener la tesis de la incontaminación del racionalismo griego, y, en el caso de Empédocles, discute y niega la influencia órfica, mas, según parece, no fue por el orfismo, sino por el pitagorismo que llevó el espíritu de Oriente. ¿Quién que conozca medianamente las investigaciones acerca de la religión iránica y de su difusión en Occidente podrá negar la relación que Platón tuvo con el mazdeísmo? Ciertamente que un genio como Platón imprimió su personalidad a sus ideas, pero no todo lo que aportaba el Oriente era absurdo, y hasta algunas doctrinas juzgadas tales denuncian su presencia en las páginas de los Diálogos.

---

[2] W. Kranz, *Hermes*, t. 70 (1935), p. 111 y ss.

[3] J. Bidez, *EOS ou Platon et l'Orient*. (Giffords Lectures). Bruxelles, 1945, p. 19.

No perdamos de vista, sin embargo, a los presocráticos, pero con las precauciones señaladas, que será necesario tener muy presente hasta en el caso de Parménides. Reinhardt [4] protesta porque se ha generalizado el hábito de considerar el desarrollo de la filosofía griega como el efecto de un impulso místico, como una de las diversas formas de la vivencia religiosa. Suele argumentarse que en el principio está siempre una vivencia religiosa y que sólo así pudo originarse la idea del absoluto, ya sea la Unidad-totalidad, el Infinito, el Logos, etc. Y así, Zeller, por ejemplo, erige una construcción de la filosofía presocrática, de la que deduce leyes aplicables al desarrollo del pensamiento humano; en esa construcción, Parménides el lógico sigue a Heráclito el místico y ambos fueron predecesores de Jenófanes, el teólogo más radical de la Antigüedad; aún más, los milesios Anaximandro y Anaxímenes deben ser considerados cual los parientes espirituales más próximos de Heráclito. Esto establecido, se afirma que la filosofía nació del "espíritu de la mística". Pero esta construcción —agrega Reinhardt— se ha derrumbado, porque Parménides no tiene ningún deseo que lo mueva que no sea el conocer, ninguna cadena lo ata que no sea su lógica y es indiferente a Dios y al sentimiento; y esta actitud es común a Anaxágoras, Empédocles y Demócrito; aunque no así a Heráclito, en quien se advierte un cierto respaldo místico. La reacción de Reinhardt es oportuna, pero exagerada, aunque no afirma cosas falsas. Indudablemente, Parménides es el más alto exponente del presocratismo, y, sin embargo, su *Ser* no es un Dios teológico, sino el *Proto-Ser* de la *Proto-física* en su más avanzada expresión. Lo que inclina a los lectores impresionables de su poema a ver a Dios en el ὄν parmenidiano, es la atmósfera numinosa en que se mueve el pensamiento del eleata, mas, en el fondo, el pensamiento es *físico,* no metafísico. Es un Ser visto con la mínima alteridad en su totalidad omnívora. Y, por ello, aquel fragmento tentador: "pues pensar (el Ser) y ser es lo mismo" [5], que nosotros explicamos

[4] REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie.* Bonn, 1916, p. 255 y ss.

[5] El texto del fragmento que trae DIELS es éste: ... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, tomado de CLEM. *Strom. VI* 23. *Vorsokr.*, 3 frag. 5. 20. El mismo texto en *Poetarum Philosophorum Fragmenta,* fr. 5. La traducción de Diels es la que damos arriba. El texto clementino no coincide absolutamente con el de Plotino, que dice así: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστι τε καὶ εἶναι. *Enn.* V. I.

así: quien logra pensar *el Ser* es captado por el *Ser* en su mismificación y es inmolado; pues pensar el *Ser* tal cual es, significa identificarse con él, es decir, la alteridad personal, inmolada en el abismo de la mismificación. En general, el pensamiento presocrático no rebasó el límite del *Proto-Ser* físico existencial, y, por ello, se explica la auténtica visión y el incomparable sabor añejo de su ontología. Pero era el comienzo, pues faltaba por elaborar la Metafísica, cuyas bases

---

8. 4-5 (Creuzer-Moser). ZELLER no aceptó el texto clementino, y al transcribirlo advierte: "Pero esto no quiere decir 'Pensar y ser es lo mismo', sino que más bien el contexto y el εἰσι νοῆσαι del Fr. 4, 2, aconsejan leer ἔστιν, y traducir: 'pues lo mismo puede ser pensado y ser', o sea, que sólo lo que puede ser, es pensable." *Die Phil. der Griechen*, etc. Sechste Aufl. herausg. von Nestle, 1919. Erster Teil. Erste Hälfte, p. 687 (557), n. 1. J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, trad. franc., p. 220, n. 3, manifiesta seguir a Zeller y agrega: "Además del anacronismo filosófico en que se incurre al hacer decir a Parménides que 'el pensamiento y el ser son la misma cosa' se lo hace reo de un anacronismo gramatical, atribuyéndole el emplear un infinitivo (con o sin artículo) como sujeto de una frase. Por otra parte, él emplea el infinitivo activo después de εἶναι en la construcción cuando nosotros empleamos habitualmente el infinitivo pasivo. Cfr. Frag. 4: εἰσι νοῆσαι, a pensar, es decir, pueden ser pensados." Reitera esta interpretación y su adhesión a Zeller, en *Greek Philosophy. Thales to Plato*. First ed. 1914. Repr. 1953, London, p. 67, donde declara que a semejanza de los pitagóricos, "es la misma cosa lo que se puede pensar (ἔστι νοεῖν) y lo que puede ser (ἔστιν εἶναι)... Es imposible pensar lo que no es, y es imposible pensar que es lo que no es. La gran cuestión *¿Es esto o no es esto?*, es por ello equivalente a la cuestión *¿Se puede ello pensar o no?*", etc. Como se ve, el argumento de Burnet no es más que una explicitación de Zeller. De acuerdo con Zeller-Burnet, Francis MACDONALD CORNFORD, *Plato and Parmenides*, New York, 1939, p. 34, n. 1: "I can not believe that Parmenides meant: 'To think is the same thing as to be' ". No debemos omitir la traducción del texto plotiniano debida a Marsilio FICINO, que es la siguiente: "intelligere atque esse idem prorsus existere". *Ed. cit.* Paul TANNERY, *Pour l'histoire de la science hellène* (2), p. 252, traduce el fr. de este modo: "car la pensée et l'être sont une même chose", que corresponde a la interpretación dielsiana. Finalmente, Jean ZAFIROPULO, *L'École Éléate*, París, 1950, adhiere a Zeller-Burnet, y nos ofrece esta versión personalísima: "car c'est la même chose qu'on peut penser et que peut être", p. 132. Ver appendice *IX*, p. 298. Es notable que en ninguna parte se haga referencia al texto plotiniano, cuya diferencia con el clementino contiene ya "in nuce" toda la cuestión que tanto aflige a la acribia de los filólogos. La culpa de esta omisión es quizá del propio Diels, que no transcribe la variante.

echaría Aristóteles —a pesar de su mentalidad fisicista—, y que llegaría a su culminación recién en el siglo XIII de la Era cristiana.

3. La famosa sentencia que Hegel escribiera en la introducción a su *Filosofía del Derecho,* a saber, que "el búho de Minerva despliega sus alas al comienzo del crepúsculo", no es una figura literaria, sino una verdad histórica. En Grecia, el movimiento filosófico adulto adviene en el siglo V o IV, es decir, cuando aquella nación daba su gran resplandor poco antes de entrar en el ocaso. Y aun podemos decir más: si el helenismo comienza con Alejandro, el periodo de la adultez de la filosofía coincide con el principio de la decadencia de Grecia, es decir, con el crepúsculo de la gran nación, cuna del racionalismo. Otro tanto puede afirmarse de la filosofía de Santo Tomás de Aquino (que no creo sea precisamente el *tomismo).* El Aquinate construye su obra en el momento de disgregación de la Cristiandad, puesta bajo las dos espadas. A mediados del siglo XIII, el sentido de la sacralidad de las instituciones eclesiásticas se escinde y, en parte, se pierde. Las instituciones políticas poco después se secularizan totalmente, y en el siglo XIV vemos agonizar el poder temporal del Papado. Espiritualmente, es ésta una época de crepúsculo, en que pareció morir el racionalismo de Tomás. La gran Escolástica pierde su unidad bajo la crítica implacable del escotismo y ockhamismo. El renacimiento y la reforma traducen la crisis del espíritu, cuya personificación está en Descartes y Kant. Pero el gran filósofo del crepúsculo del mundo moderno es Hegel (el de la Fenomenología del Espíritu). En este inmenso pensador, y por primera vez en la historia, se produce el acto de la mismificación del sujeto, en oposición a la del *obiectum* absoluto que señalamos antes. Descartes y Kant, respectivamente, estimularon engañosamente la omnipotencia del sujeto y suprimieron la relación con el *ob-iectum.* Hegel aceptó la omnipotencia del sujeto ("el coraje de la verdad —dice— y la fe en la fuerza del Espíritu, es la primera condición del estudio filosófico"), y suprimió, no la relación, sino el *ob-iectum* mismo que fue anulado *(aufgehoben)* en el delirio báquico del Mismo. Pero ahora, el Mismo no es el *obiectum* como en los presocráticos y que en el hegelianismo pasa a ser el Otro, sino el sujeto, que no se inmola en la noche del infinito, sino que asume anulando en la dialéctica inmanente de la mismificación. Insisto en que por primera vez en la historia de las ideas se

produce este hecho sensacional, y que imprime un carácter "totalmente nuevo" a la filosofía. Descartes y Kant, como "moderni", son auténticos, pero ambos fueron los artesanos de la gran obra que construiría Hegel, poderosa cabeza metafísica. Descartes y Kant son artesanos, pero Hegel es arquitecto.

Todo esto vale para Europa, si es que aún existe Europa. No olvidemos que la madurez hegeliana es signo de crepúsculo. ¿Valdría también para nosotros, americanos de Hispanoamérica? El problema no es fácil de resolver, pero ya hemos anticipado las premisas de nuestra opinión. Sin embargo, creemos que conviene proponer algo más. En primer lugar, no es posible hablar unívocamente de los hispanoamericanos, pues hay hoy diferencias esenciales de nación a nación. Tenemos alguna experiencia personal directa y podemos afirmar que las diferencias existen, principalmente, entre la Argentina y el resto de América del Sur y del Centro. Por ejemplo, nuestro país es el único que tiene clase media, seguramente lo más noble y productivo que en el orden social tiene la Argentina, la cual, en la actualidad, reposa sobre los estamentos medios, que son los creadores silenciosos y sufridos de la grandeza nacional. La clase media argentina da a nuestro país una fisonomía europea y posibilita una rápida adaptación al espíritu de Europa. Recordemos que, espiritualmente, Europa es la heredera del racionalismo griego, el cual, en su milenaria perduración, ha impreso su sello a las creaciones del Viejo Continente. Porque el pensamiento griego que pasó a Europa fue el de Platón y Aristóteles, es decir, el que había vencido la mismificación del *ob-iectum* y había encontrado la medida justa de la alteridad, que es inteligibilidad y que es equilibrio. En los presocráticos hubo, porque debía haber, una tendencia al infinito del Ser existencial, pero en la época clásica el infinito fue eliminado del pensamiento griego, para poder lograr así la circularidad de lo perfecto. Y esto pasó a Europa con el racionalismo medieval que personifica Tomás de Aquino. Ya hemos indicado —porque no tenemos tiempo para más— el sentido de la elaboración tomista que rebasó los límites del ente, y que, mediante la *separatio* y la analogía nominal, alcanzó el *Ser* verdaderamente metafísico, al que Aristóteles —por lo menos *explicite*— no había llegado. Había sido necesario, para ello, determinar no solamente las implicaciones existenciales de una participación real de los entes en el Ser,

sino también el ordenamiento lógico y jerárquico de los entes a un *princeps analogatum*, un *ordo ad-unum*, y este Unum era el *Ser* trascendente. Pero esta admirable construcción del espíritu metafísico, que importa una especulación sobre el *Ser* objetivo-trascendente, fue eliminada por el idealismo cartesiano-kantiano. Este *Ser* analógico —y analogía significa alteridad— desapareció en la *Aufhebung* hegeliana, fue absorbido en la mismificación del Espíritu absoluto. De la Europa greco-medieval, en esta odisea de la metafísica no vemos que quede nada, porque el *Ser* transcendente ha desaparecido. Claro es que la metafísica hegeliana no es la única y que la metafísica tomista es también una realidad. Pero entendámonos: no nos referimos al tomismo teórico de los epígonos que tanto abunda, sino al que podría tener vigencia en la vida actual del espíritu. El tomismo no representa el espíritu moderno, aunque sí es la prolongación actual del racionalismo griego. Mas, como hemos dicho, el espíritu moderno ha sido asumido por el hegelianismo —de hecho o de derecho—, en cuanto éste expresa el titanismo del sujeto que se autorrealiza o, mejor aún, que se autocrea. Y éste es el signo de filosofía actual, frente a la cual queda la esperanza de la posibilidad de una resurrección del racionalismo greco-medieval, que significaría una vuelta a la alteridad del *Ser* analógico-trascendente.

Ya la ontología existencialista de Heidegger implica una reacción contra la mismificación del sujeto, en cuanto significa esa conducta filosófica un regreso hacia la *Ur-Metaphysik*, o sea, hacia el individuo real-concreto. Recordemos la actitud originaria de Kierkegaard frente a la mismificación hegeliana, y no olvidemos que la teología del pensador danés era una reacción, la cual supone una presencia operante: esa presencia temible era el Espíritu absoluto. Ahora bien, si el existencialismo ha encontrado ambiente propicio en el mundo actual es porque continúa vivo el Espíritu absoluto. El existencialismo no es una creación arbitraria o, como decía Rosenkranz refiriéndose al sistema de Hegel, no es "la empolladura de un ser caviloso encerrado en su casa", sino un producto de las necesidades de este momento histórico: es una necesidad defensiva y que posee un sentido positivo.

Repetimos que todo esto es europeo y que nosotros, los argentinos, vivimos tales cosas en cuanto participamos de la europeidad. Pero no se trata de pensar como europeos, sino de pensar como ame-

ricanos, como hijos de este continente nuevo. Pensar como europeos significa filosofar por compromiso o imitación, y en tal caso pocas posibilidades quedan de ofrecer algo distinto o más profundo que lo europeo genuino. Tanto es así, que las grandes obras sobre o de la filosofía occidental siguen apareciendo exclusivamente en el Viejo Continente. Pensar como americanos significa filosofar auténticamente, pero, en tal caso, también las posibilidades no son muchas. La novedad de América nos inclina a pensar en un presocratismo americano semejante al griego, aunque no igual. La infancia espiritual de nuestro país —por supuesto que hablamos en general— lo coloca en la línea de Tales de Mileto. Esa es la realidad, y no es posible forzar a la historia. El *Ser* visto desde América es el *Ser* singular en su discontinuidad fantasmagórica. El americano es un elemental, y sus pensadores representativos se asemejan a los *físicos* presocráticos. La esterilidad metafísica de América no es nada inexplicable, y sólo un necio podría echárnosla en cara como un defecto del que seamos culpables. Lo que podría inculpársenos es la ignorancia de la filosofía europea, pero ello sería injusto y falso. Hay en América, y en nuestro país especialmente, preclaras inteligencias que a sus aptitudes naturales para la especulación han agregado una erudición igual y a veces superior a la de los mismos filósofos europeos. En esta línea del filosofar comprometido o por imitación, las posibilidades, aunque pocas, son reales, y están ligadas al incremento de la europeización y a la participación más íntima y esencial de su espíritu. Quien trabaje en esa línea, deberá cerrar un poco los ojos a la realidad circundante, que, como una jauría, asedia al pensador intemporal, y fijar su atención especulativa en la tradición greco-medieval o en la filosofía del Espíritu absoluto, que son las dos posibilidades que, en definitiva, y por debajo de la multiplicidad de escuelas, se ofrecen a Europa. Pero quien filosofe genuinamente como americano, no tiene otra salida que el pensamiento elemental dirigido al *Ser* objetivo-existencial, a la realidad fantasmagórica e ininteligible, cargada de potencia y de intencionalidad máxima. Y este pre-socratismo americano será, al cabo, una contribución efectiva a la recuperación del sentido greco-medieval del ser.

¿ES POSIBLE UNA METAFISICA? ¿COMO SE PLANTEA "HOY" EL PROBLEMA DE LA METAFISICA?

Para que haya una Metafísica es necesario que haya una Física. Veamos lo que fue y es la Física en Occidente. Después veremos cómo contestar las dos preguntas de la encuesta.

Para los presocráticos, la Física fue el conocimiento del hecho: es decir, el esfuerzo por conocer el hecho. Acaso no el hecho, pues éste supone un factor, sino la cosa. La cosa es un allí-está, un aparecer sin causa. ¿Es dable una actitud espiritual que no presuponga la posibilidad de una causa? ¿Estar delante de una cosa y verla estando, simplemente allí presente, con una apatridad elemental, sin posibilidad de genealogía o, mejor, indiferente a una genealogía? Es claro que quien conoce no está en una actitud indiferente. Pero cuando se enfrenta con la cosa, la mira a ésta como si no tuviera compromiso con otra, la mira en su cosidad, en su ser en sí, pero no más allá de la misma. Miro la tierra y la conozco como tal en su mismidad de tierra, y compruebo que allí está presente, con realidad fáctica. Y lo mismo cualesquiera de los otros elementos. Es este un conocimiento puro, una contemplación o un conocimiento extático. Porque es el conocimiento de la cosa en su absolutidad radical, en su omnipotencia, en la totalidad de su ser único desligado de toda relación con otro. Si es así, no puede ser más que contemplación o consideración. Pero el espíritu que contempla extáticamente es absorbido, y la cosa pasa a ser sujeto de objeto que era. Nos hemos preguntado si es posible una actitud semejante. ¿Es que el hombre siempre pregunta por causas? Es decir, cuando busca una explicación, sí pregunta por causas. Pero, ¿es necesario salir de la cosa para dar con su causa?

¿La cosa puede ser causa de sí misma? Ciertamente la causa es distinta de lo causado por ella, pero yo puedo *creer* que la cosa *lleva* su causa. No es necesario que esté fuera de ella, sin que, por ello, sea la cosa misma. Así, una rosa es bella, pero la belleza de la rosa, ¿qué causa tiene? ¿Por qué me he de preguntar qué causa *tiene?* ¿Es necesario que me lo pregunte? Claro que no es necesario, y puedo gozar plenamente con su vista. Pero supongamos que me lo preguntara. ¿Cuál sería la respuesta? No es necesario salir de la rosa misma para responderme. La causa de la belleza de la rosa está en sus colores, en su perfume, en la graciosa distribución de sus pétalos, etc. Bueno, y basta con eso. ¿Por qué, para ver la belleza de la rosa y gozarla, he de preguntarme más, si es que debo preguntarme? Es decir, que para aprehender la rosa en sí, en su rosidad —porque la belleza es un aspecto de la rosa—, me basta con captarla como está allí presente delante de mis ojos. Eso es todo: la rosa, para ser vista como rosa, es decir, en la totalidad presente de su ser, no necesita más que estar allí con toda su belleza. Porque, si de la belleza de la rosa paso a su forma, o a su consistencia, o a su perfume, etc., tampoco será necesario salir de la flor misma para darme una respuesta, y no una respuesta provisional incompleta, sino satisfactoria y aun plenamente satisfactoria. Es este un conocimiento auténtico y natural. Hay motivos para pensar que la generalidad de los hombres librada a su espontaneidad no va más allá, y que muchos hombres se quedan, en realidad, en ese límite cognitivo. El hombre será un animal racional, pero no un animal que conozca por causas necesariamente. Lo de conocer por las causas es aristotélico. Pues el conocer es darse cuenta de que una cosa está allí y que es una cosa determinada, con caracteres determinados, con un ser que es su propio ser, pero de ningún modo que sea un algo causado. El ver en la cosa un algo causado es un hábito trabajosamente adquirido, no pertenece a la espontaneidad originaria del conocimiento del hombre. El mundo, para el hombre natural, es una gran floración de cosas que allí están.

Y aún más: para ver las cosas en su ser auténtico, en su ser absolutamente propio, es necesario verlas en su completa cosidad, desligadas de toda otra cosa. Sólo así una cosa es ella misma, pues, en cuanto se religa, deja de ser ella misma y comienza a ser ella misma más la otra cosa con la que está ligada. Hábitos inveterados

han desprestigiado el conocimiento individual ofreciéndolo como inauténtico: en realidad, es el único conocimiento auténtico ajustado a la capacidad espontánea de conocer del hombre. Cuando el conocimiento individual es sobrepasado, pierde su autenticidad originaria y se transforma en un problema. Todo conocimiento supra-individual es problemático y, en verdad, las construcciones supra-individuales del hombre, es decir, las elaboraciones universales son todas, sin excepción, problemáticas. Lo único cierto es la evidencia de las cosas allí-estantes, en que afirma su planta el hombre que conoce sin problematicidad. Es éste un conocimiento puropasivo: es conocimiento, porque ve la cosa en lo que intrínsecamente es, pues la visión no es un simple reflejo de la cosa. Por no ser un simple reflejo, el cual sólo implica dos presencias, la de la cosa allí-estante y la de quien ve, es conocimiento, pero no activo, sino pasivo. Entendámonos: el hombre de conocimiento espontáneo ve la cosa allí-estante y la conoce en cuanto tal en su naturaleza intrínseca, pero su conocimiento no agrega ninguna actividad propia que religue la cosa, ya sea a otra cosa, ya sea al propio cognoscente que le prestaría algo de sí mismo. Para que ello sea posible, el conocimiento del hombre debe ser pasivo, pero no en el sentido de *Intellectus est potentia passiva,* sino en un sentido absoluto, pues aquella sentencia, si bien es cierto que significa pasividad no autocreadora del intelecto, otorga a éste una superioridad y hasta una cierta autarquía. Este intelecto pasivo de la ciencia escolástica, que se ofrece humildemente pasivo en su origen, no tarda en transformarse en despótico, pues, aunque se jacta —y con razón— de no prescindir jamás de las cosas del mundo exterior o interior, en última instancia las domina y las sobreeleva. Pero nuestro punto de vista no coincide con la concepción aristotélico-escolástica del intelecto cognoscente, porque la pasividad que nosotros establecemos supone una ecuación entre las cosas allí-estantes y el conocimiento que ve-conociendo. Ecuación dinámica, es decir, una suerte de pacto de no intervención recíproca. Y entonces el conocimiento, aunque ve la cosa en su intrinsecidad, no la invade, ni tampoco, necesariamente, la religa, ni siquiera consigo mismo. Advirtamos que no es una *adaequatio* del intelecto a la cosa, ni de la cosa al intelecto, sino una *aequatio,* una situación paritaria y simpática de mutuo respeto inicial. Es difícil concebir esta situación, porque

los hábitos y los prejuicios nos han educado en la convicción de que el conocimiento universal es el único auténtico y el único deseable, pues se lo identifica con la ciencia: sólo hay ciencia de lo universal; pero es cierto también que todo conocimiento científico es problemático, porque exige una invasión de la cosa por el conocimiento, es decir, una religación de ella con el intelecto y una participación recíproca en un acto que excluye la puridad originaria. Además es una entrega y, como tal, una pérdida, pues *intellectus intelligendo fit omnia,* su pasividad inicial se despliega en una actividad creciente y fecunda que anonada de hecho a la cosa. El cuidado de toda elaboración conceptual, es decir, universal, consiste en evitar el *anonadamiento* de la cosa, pues, vencida la resistencia que ofrece la cosa, es decir, vencida ésta y entregada al intelecto, carece de defensa y comienza a extinguirse por asfixia en el invernáculo de la abstracción.

La situación que describimos del conocimiento espontáneo, puro-pasivo, no necesariamente religado, ecuacional y, sin embargo, dinámico, con el mínimo dinamismo que exige el conocer sin invadir y desvirtuar la cosa, es, en realidad, un filo de navaja, un equilibrio en que sólo puede mantenerse un intelecto sin hábitos universalizantes. Por ejemplo, el intelecto del niño, aun no corrompido por el hábito de universalizar cuando aún conserva la aptitud de ver simplemente la floración de las cosas allí-estantes, de ver al mundo como es realmente, en su *puridad* originaria (no en su *pureza,* que es asunto teológico). Al intelecto maduro le está cerrada esta posibilidad y su mundo es una totalidad de compromisos. ¿Hubo algún momento de la historia humana en que el hombre viese así las cosas, es decir, en puridad? En el hombre admirable y desconcertante que fue Heráclito, hallamos vestigios de esa aptitud. Por ejemplo, nos dice que "el Sol tiene el tamaño de un pie humano", o también que "el Sol es nuevo cada día". O aquella sentencia del fr. 124: "El más bello universo es como un amontonamiento de basuras arrojadas al azar" [1]. Su doctrina —si es doctrina—, de los opuestos, es una expresión espontánea de lo que el mundo es para los ojos aún no entenebrecidos por los hábitos. El mundo es *descripto,* pero no *explicado,* es visto en su naturaleza allí-estante. Las cosas o el mundo visto como en

[1] ERACLITO, *Raccolta dei frammenti* e trad. ital. di R. Walzer, Firenze, 1939. Frag. 3, 6 y 10.

puridad es, pueden describirse como "conexiones: todo y no todo, concordia y discordia, consonancia y disonancia, de todo uno y de uno todo". Son simples ejemplos estos que entresacamos de los fragmentos de Heráclito, quien, acaso, no logró mantenerse en la situación liminar (situación-límite) del conocer la cosa allí-estante, sin englobarla en el intelecto pseudopasivo que amenaza y asedia constantemente a la cosa en la puridad de su ser. Porque no es posible históricamente al intelecto prolongar su pasividad, aunque su aproximación primera no va más allá de los elementos intrínsecos de la cosa. Y debe ser así, porque el conocimiento no puede mantenerse mucho en la situación-límite sin devenir extático. El éxtasis cognitivo expone al conocimiento a una contemplación estéril, de donde el intelecto cae en cautividad de la cosa que lo asume en su ipseidad. Un historiador italiano de la filosofía presocrática, Giovanni di Napoli [2], ha llamado a la fascinación ejercida por la cosa sobre el intelecto "el encanto del ser". Y, efectivamente, la visión de la cosa (el ser) por el intelecto cognoscente, que no ejercita aún las virtualidades cognitivas que sólo más tarde se desplegarán en potencia arrolladora, termina en un encantamiento que, en realidad, es una captura del intelecto, que puede resultar anonadado. El mismo autor expone largamente las peripecias del presocratismo que se habría desenvuelto en tres etapas: primera, el encanto del Ser en el concepto puro de Parménides; segunda, la reacción de la *physis* y la réplica consiguiente del Ser; tercera, el triunfo de la *physis* y la catástrofe del Ser. Acaso no sea tan cierto el concepto parmenídeo, pues sospechamos que hay más *physis* en él que la que se le niega, pues la *physis* es un denominador común de todo el presocratismo, y no sólo de Empédocles, Anaxágoras y demás. Vistas las cosas con un espíritu menos esquemático, resulta el presocratismo un movimiento desde las cosas allí-estantes (mera descripción del mundo) hacia un conocimiento explicativo de su esencia, pero sin abdicar de la *physis* (el Ser de la cosa) que, sin embargo, comienza a ser penetrada por el intelecto. Fruto de esta penetración es el descubrimiento de las *causas intrínsecas* de la realidad física o del Ente físico: *materia* y *forma*. Culmina en este descubrimiento toda la física presocrática o, mejor dicho, toda la filosofía

---

2 Giovanni di Napoli, *La Concezione dell'Essere nella Filosofia Greca*, Milano, 1953.

presocrática, cuya perspectiva no excede el dominio de la *physis*. El intelecto, al renunciar a su éxtasis, para evitar ser absorbido por el Ser de la cosa, invade a ésta en una primera etapa cognitiva y determina su constitución hilemórfica. Pero se trata ya de un conocimiento activo que, por cierto, desborda la visión extática, no explicativa, de las cosas allí-estantes. En esta situación-límite, las cosas eran elementales —agua, aire, tierra o fuego—, porque el intelecto las veía como aparecían —Heráclito[3] decía: "prefiero las cosas que se pueden ver, oir y aprender"—, y era posible el goce pacífico de ellas, pues, aunque ofrecíanse en oposiciones, éstas eran de las cosas mismas allí-estantes y no del intelecto extático. El descubrimiento del hilemorfismo fue una concesión al intelecto pseudopasivo, pero el pensamiento presocrático no cedió más, radicándose definitivamente en la *physis*, la cual resultó explicada por las dos causas intrínsecas, o sea, material y formal. La física presocrática es el conocimiento de la constitución hilemórfica de las cosas, y nada más. Es el conocimiento activo y explicativo de la cosa allí-estante, abierta ahora al intelecto. Y esta es la *única física* posible elaborable por el intelecto, no en el estado de puridad, porque éste es una situación-límite de visión extática, sino en estado de conocimiento activo y de penetración (y dominio) de la realidad. Lo que Giovanni di Napoli llama "triunfo de la *physis* y catástrofe del Ser", no es más que la afirmación de la voluntad de vivir de la *physis*, y no solamente vale esto para los griegos presocráticos (que no eran filósofos mediocres), sino para los físicos de todos los tiempos, sin exceptuar a los actuales. Pues, si se ha de entender el término *ser* físico con implicaciones que sobrepasan las dos —o las que fueren— causas intrínsecas, bienvenido sea su catastrófico destino en la gigantomaquia prearistotélica.

En efecto, la Física aristotélica deja de ocuparse de la *physis* en el ámbito prefijado por los pensadores presocráticos y —después de los geniales tanteos mitológicos de Platón— introduce en la cosa, a través de la apertura del hilemorfismo, las dos causas extrínsecas que ya no son físicas, sino extra-físicas. No procede Aristóteles sin vacilaciones, como lo atestigua el lib. II de la *Physica*, en donde ofrece un desarrollo de la aitiología, que es muy instructivo. La determi-

[3] Frag. 55 (Walzer).

nación de los límites de la Física aristotélica se lleva a cabo entre estos dos extremos: Ἡ ἄρα μορφὴ φύσις, 193^{b}, 18 (luego, la forma es la naturaleza) y Ὅτι μὲν οὖν αἰτία ἡ φύσις, καὶ οὕτως ὡς ἕνεκά του, φανερόν, 199^{b}, 32-33 (es evidente, por tanto, que la naturaleza es causa y causa final)[4]. El hallazgo del primer principio físico que expresa la primera sentencia es relativamente fácil, porque la forma estaba ya indicada por el pensamiento anterior, como hemos dicho; y lo mismo debe decirse de la materia, que es pareja de aquélla: la una requiere la otra necesariamente, como cuando estudiamos el σιμός (en americano *ñato)*, la materia exige la forma, por ir ligadas inseparablemente. El objeto de la Física sería, por consiguiente, la naturaleza, la *physis* en cuanto constituida de materia y forma. En relación a esta conclusión primera, que parece confirmar la física prearistotélica, Temistio explica con claridad: "Puesto que la naturaleza tiene dos sentidos, la forma y la materia, de igual manera quien hable del σιμός se ocupará de ambas cosas, a saber, la materia y la forma, porque la concavidad de la nariz es las dos cosas, lo cual no impide que sea más bien por la forma que ella se defina, porque la quididad de lo *ñato* se remite a la forma. Igualmente, al hablar de las cosas naturales habrá que considerarlas como existiendo en una materia y con una materia, mas, sin embargo, como recibiendo de la forma la cualidad de ser lo que ellas son; y así, en su definición, se seguirá a la forma y se hará un uso adicional de la materia"[5]. Y la verdad es que tal es, por lo menos, la intención de Aristóteles, y al proponerse una física puramente dual (accidentalmente dual, porque no es la dualidad hilemórfica, sino la intrinsecidad de los elementos definitorios de la cosa lo que caracteriza a la física prearistotélica) se colocaba en la línea tradicional. Son notables los esfuerzos del Estagirita por conservar esa orientación saludable; pero, apenas echa a andar, comienzan a surgir las dudas. Debe considerarse frustrado el ensayo por distinguir la Física de la Filosofía primera: cierto es, en efecto, que nos dice que el físico debe conocer la forma y la quididad "hasta un cierto punto", así como el médico conoce el nervio y el forjador el bronce. Pero el μέχρι τοῦ, que es un bello

---

[4] Ed. Ross (minor).

[5] *In Phys. Paraphr.*, ed. H. Schenkl, 167, 1-7. Cfr. HAMELIN, *Aristote, Physique*, II², París, 1931.

principio heurístico, es de uso riesgoso y no anula la arbitrariedad subjetiva. Por lo menos al propio Aristóteles no le sirvió de mucho, como lo prueba la subsiguiente consideración de las causas (194^b, 16 y ss.). Porque a continuación se embarca en el estudio de las cuatro causas, a las que ya no dejará más explícita o implícitamente a lo largo de los ocho libros de la obra. La limitación hilemórfica como objeto formal de la Física es olvidada, y en 198^a, 22-24 dice textualmente: "Por cuanto hay cuatro causas, corresponde al físico conocer a todas ellas, y para indicar el porqué en cuanto físico reducirá a todas ellas: la materia, la forma, el motor, la causa final." Enseguida intenta una reducción a dos, pero termina por afirmar: "Luego, tres investigaciones: una acerca de las cosas inmóviles, otra acerca de las cosas movidas e incorruptibles, otra acerca de las cosas corruptibles" (28-31). Y concluye el cap. VII: "Por consiguiente el físico debe indicar la causa de todos los modos: así dirá que de tal causa eficiente necesariamente procede cual cosa, sea absolutamente, sea frecuentemente: que para que tal cosa advenga se necesita una materia, como de las premisas la conclusión: que tal era la quididad y por qué esto es mejor así, no absolutamente sino en relación a la substancia de cada cosa" (198^b, 6-10). E inmediatamente comienza la consideración de la finalidad en la naturaleza, con lo que cierra el ciclo del estudio de las causas, en la forma indicada ya, o sea, declarando: "es evidente, por tanto, que la naturaleza es causa y causa final". Esta rápida exposición de la Física aristotélica confirma la frustración del ensayo de Aristóteles por distinguirla de la Filosofía primera, debido al uso indebido de las causas extrínsecas (eficiente y final) que no son físicas, como se ve, sino trans-físicas o, si se quiere, para-físicas. La intrusión ilegítima de estas dos causas en la cosa física es un acontecimiento memorable en la historia de las ciencias y su influencia perdurará por siglos, casi hasta nuestros días. Pero, si se acepta que la consideración de las cuatro causas es objeto formal de la Física, ésta pasa a estar subalternada a la Filosofía primera, de la cual no se distinguirá ya formalmente, sino con muy discutibles argumentos. La consideración de la cosa en su ámbito propio, o sea, en el dominio de los principios intrínsecos (en la física antigua: materia y forma) se oscurece con compromisos extrafísicos que pertenecen a otro género. De manera que debemos concluir que

el verdadero y auténtico *Ente físico* —habida cuenta de la degradación originaria que significa el romper el éxtasis del conocimiento por visión directa de la cosa— es el determinado por las causas intrínsecas, las cuales sólo admiten un enriquecimiento también intrínseco, por ejemplo, los principios de *acto* y *potencia* y otros semejantes. Sin embargo, la concepción aristotélica añadió aquellos dos principios extrínsecos, es decir, las causas *eficiente* y *final*, que resultan como sobreagregadas al Ente físico. Verdad es que la definición de éste se hace por el movimiento, pero al final se remata en el motor inmóvil [6], el cual, si trasciende el orden físico, implica elementos no físicos: y si no implica elementos no físicos, no trasciende el orden físico. Nuestra opinión es que el motor inmóvil no trasciende el orden estrictamente físico, pero que su determinación implica elementos no físicos. Estos elementos no físicos son la causa eficiente y la causa final, las cuales no tienen ninguna relación esencial con el *Ente físico*, el cual puede ser definido exhaustivamente por la materia y por la forma, y nada más. Ahora bien, estos elementos no físicos son problemáticos, y su agregación al *Ente físico* crea un sincretismo: y así, mientras el *Ente físico* presocrático es hilemórfico, el *Ente físico* aristotélico es sincrético e inauténtico. Es que, en realidad, el *Ente físico* aristotélico excede el dominio de la Física y cae en el de la Parafísica (Filosofía primera). El *Ens mobile* (Ente físico) y el *Ens quantum* (Ente matemático) deben denominarse comúnmente *Ens paraphysicum*, pues están ya a un lado de la Física, debido a su constitución sincrética (el Ente físico por definición, el Ente matemático, porque supone a aquél, pues sin abstracción parcial del Ente físico resulta inconcebible el Ente matemático). Debido a todo esto, la Filosofía primera aristotélica no es más que una *Parafísica*, es decir, es el Ente físico hilemórfico proyectado por virtud de las dos causas extrínsecas en una dirección problemática.

Una lectura atenta del lib. E. de la *Metaphy.* 1025^b, 1-1026^a 34, no revela que Aristóteles haya distinguido con absoluta claridad la Física de la Teología o Filosofía primera. Es claro lo que dice sobre la Física cuando afirma que no es ni una ciencia práctica ni una ciencia poética, de donde resulta que es una ciencia teorética. Tam-

6 *Phys.*, lib. VIII.

bién lo es lo que asevera acerca del objeto de ella, o sea, del ser en movimiento y principalmente de la substancia formal, e. d., más de la forma de las cosas que de su materia. Lo que explica sobre la Matemática es igualmente coherente y bien fundado. Pero el raciocinio se obscurece en 1026ª 10, cuando agrega, sorpresivamente: "Pero si existe algo eterno, inmóvil y separado, manifiestamente su estudio pertenece a una ciencia teorética. Sin embargo, esta ciencia no es por lo menos ni la Física (porque la Física tiene por objeto ciertos seres en movimiento), ni la Matemática, sino una ciencia anterior a ambas." Como se advierte fácilmente, el raciocinio introduce un elemento extraño e inesperado en el *si existe algo,* etc. Véanse las consecuencias por lo que sigue en el texto: "En efecto, la Física estudia los seres separados, pero no inmóviles, y algunas ramas de las Matemáticas estudian seres, es verdad, inmóviles, pero probablemente inseparables de la materia y como comprometidos con ella; mientras que la Causa Primera tiene por objeto seres separados e inmóviles a la vez. Pero todas las primeras causas son necesariamente eternas, y sobre todo las causas inmóviles y separadas, porque son las causas de lo que cae bajo los sentidos de las cosas divinas. Por consecuencia habrá tres filosofías teóricas: la Matemática, la Física y la Teología." Las "primeras causas, necesariamente eternas", es otro elemento introducido de rondón en el raciocinio, detrás del presupuesto gratuito εἰ δέ τί ἐστιν ἀΐδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν. Este es un supuesto formulado para dar acceso a las causas eficiente y final, en la determinación de la realidad, y para sobrepasar el Ente físico. Pero la *Aufhebung* resulta frustrada, pues, si el tercer Ente ha de ser inmóvil y separado, ya el Ente físico era separado y el Ente matemático inmóvil, de manera que con la fusión de ambos se lograba la inmovilidad, la separación y la eternidad con que se caracterizaba al primero. En el pensamiento aristotélico no parece haya espacio para otro Ente que el físico-matemático, con las implicaciones que hemos señalado, las cuales dan como resultado una concepción sincretista del *Ente físico,* cargado ahora con las cuatro causas, las dos intrínsecas y las dos extrínsecas. Es por esto que Aristóteles establece una subalternación difícil de justificar. Si se acepta la intrusión *si existe algo,* por cierto que aparecerá en escena un *tertium quid* que subalternará a los otros dos Entes, y la Física estará, entonces,

necesariamente subalternada a la Filosofía primera o Teología. Y ese ha sido el problema multisecular de la Física aristotélica y de la Física escolástica comprometidas sin remedio con la Metafísica. Mas, como acaba de verse, en la línea rigurosamente lógica, en el pensamiento aristotélico no cabía más que el Ente físico, el Ente matemático y el Ente físico-matemático que asociaba a aquellas dos. A este Ente físico-matemático se le llama Ente metafísico, objeto formal de la Teología; pero no hay tal cosa. En última instancia, la concepción del Ente metafísico aristotélico es bastarda, pues agrega sincréticamente a los elementos intrínsecos auténticos dos elementos nuevos y disonantes, verdaderamente extraños, introducidos por la puerta falsa de un supuesto, el εἰ δέ τί ἐστιν. Por ello, insistimos en llamar *Parafísica* y no Metafísica a la concepción aristotélica; es una concepción intramundana, pero sin la autenticidad de la Física presocrática que era intramundana también, pero intrinsecista y respetuosa de la realidad de la cosa, que había salvado la ipseidad de ésta, mas sin caer en los excesos explicativos de la eficiencia y la finalidad. Toda la Metafísica que a partir de Aristóteles es estructurada en Occidente, reposa sobre el Ente sincretista de la Parafísica peripatética: en definitiva, se resuelve en el Ente físico-matemático, como lo evidencia la doctrina de la abstracción, que va de un elemento a otro del Ente sincrético, e. d., del Ente físico al Ente matemático, y sin poder rebasarlos, pues cuando lo intenta —si lo intenta— no tiene donde hacer pie y se precipita en el vacío. Los famosos tres grados de abstracción son un invento de la mentalidad extrinsecista que se esfuerza por hallarlos en la Física de Aristóteles y aun de Platón, como si significasen un progreso del pensamiento metafísico. En la lógica del sistema aristotélico no puede encontrarse esa doctrina, pues allí sólo son concebibles dos grados de abstracción, uno para la Física y otro para la Matemática; y, en definitiva, estos dos grados se reducen a uno, para la Físico-matemática. La llamada "abstracción metafísica" carece de base, pues debe prescindir de uno de los elementos del Ente, la materia, y en consecuencia, es *mendacium*. La Parafísica aristotélica, indebidamente llamada Metafísica, termina en el Ente físico-matemático y carece de alas para volar por el éter del Ser metafísico trascendente.

La Metafísica postaristotélica que siguió la línea del Estagirita fue edificada sobre el Ente físico o, mejor dicho, para-físico, y se extiende en un sector que comienza en la *simplex apprehensio* y termina en los dos grados de abstracción. Se la define como la "ciencia del Ente", y ello está bien, siempre que se puntualice de qué Ente se trata. Según nuestras precisiones, se trata del *Ente parafísico* (pseudometafísico), intramundano, pero inauténtico, sincrético y reducido a la quididad por defectos constitutivos. Al dominio en que se desplaza ese Ente lo llamamos *óntico*. Pero ahora resulta que la base física de toda esta concepción está en crisis, y, con ello, está en crisis también aquella Metafísica óntica, o sea, la Metafísica "ciencia del Ente", cuyos fundamentos primarios (intrínsecos e intramundanos) aparecen de una labilidad temible. El ser físico, la cosa física, se descarga evidentemente de todos los elementos extrinsecistas sobreagregados por la Parafísica clásica: trátase de un proceso de regresión a la *puridad* de la cosa física, es decir, hacia una actitud cognitiva ecuacional y no explicativa, semejante a la de los primitivos físicos pre-socráticos. En primer lugar, las dos causas extrínsecas, eficiente y final, no cuentan para nada en las concepciones contemporáneas del ser físico, y en segundo lugar, todo el esfuerzo de la ciencia física está centrado en la intrinsecidad de la cosa. Inicialmente no se trata de una conducta gnoseológica, sino de un comportamiento físico, ineludible. El Ente físico actual es indiferente a toda causalidad extrínseca, y en cuanto a los elementos intrínsecos en que puede caber o no una causalidad, la situación es de incertidumbre creciente. La porfiada investigación física no ha dado resultados propiamente positivos, sino negativos, pues lo que aumenta con ella no es el conocimiento, sino el desconocimiento de la realidad física. Por ejemplo, la contracción de Fitz Gerald ha destruido la absolutidad de la medida, por lo cual el mundo actual carece de una referencia constante y fehaciente que le permita determinar la longitud. La constancia de la longitud era "la roca firme" que servía de base a la estructura de la física. La roca se ha desmoronado, y con ella la física clásica. De la contracción de Fitz Gerald se ha pasado a la relatividad de la medida y a la revisión de los conceptos de espacio y tiempo, y por aquí se ha ingresado en el mundo tetradimensional inintuible, no sospechado por la física clásica. "La teoría electromagnética de la

materia nos instruye de que la masa más pequeña que podemos manejar es el electrón: la más pequeña suma de energía que podemos liberar es la de un *quantum* completo. El impacto de un electrón o de un *quantum* trastorna la parte del universo que estamos intentando explorar, y lo reemplaza por algo nuevo, lo cual, a su vez, de la misma manera evade el estudio preciso." Esta comprobación inspira a Heisenberg su "principio de indeterminación", de acuerdo al cual es imposible fijar ni la posición ni la velocidad de un electrón con precisión perfecta: nuestras medidas de posición y velocidad deben tenerse como indicadoras de posibilidades más que de hechos ciertos. La materia no puede interpretarse ni como ondas ni como partículas, ni como ondas más partículas. "La materia presenta algunas propiedades que son incompatibles con su estructura en ondas, y otras que son incompatibles con su estructura en partículas. En general, se aceptó que debe interpretarse como una cosa que en alguno de sus aspectos nos recuerda las partículas y en otro nos recuerda las ondas, pero con la cual no se puede construir ningún modelo inteligible. Las ondas tienen que ser ondas de probabilidad y ondas de conocimiento (las dos interpretaciones son equivalentes), en tanto que las partículas son completamente materiales que nos sirven como tipo para sugerirnos nuestra idea sobre lo material. Mas el universo percibido por nuestros sentidos es materia y radiación. Si la materia fuera lo que acabamos de decir, ¿qué diríamos de la radiación?" [7]. Cualquiera advierte en esta descripción la mixtura de elementos de dos géneros diversos, a saber: las partículas, que son estrictamente materiales; y las ondas de probabilidad o de conocimiento, que, en realidad, son un peregrino sustituto de un algo que se ignora. Y la perplejidad se acentúa cuando intentamos averiguar la naturaleza de la radiación, pues aparecen nuevamente puntos de vista incompatibles: por un lado, Maxwel la consideraba como onda, y, por otro, Einstein las interpretaba como "flechas de luz" (partículas, fotones). El resultado obtenido es semejante al anterior, lo que significa acrecentar el reino de la incertidumbre. Debido a esta mixtura, los físicos hacen esfuerzos desesperados por ofrecer exposiciones inteligibles de sus teorías y no las logran, o apenas logran escribir algunas pocas

[7] Sir JAMES JEANS, *The Growth of Physical Science*. Trad. española con el título: *Historia de la Física*, México-Buenos Aires, p. 386 y ss.

páginas claras. Uno de los ingenios más accesibles en este respecto, P. Jordan [8], escribe con sinceridad: "De este modo se rechazan radicalmente esos intentos que surgen una y otra vez en el transcurso del desarrollo histórico, que tratan de *explicar* de alguna manera los característicos fenómenos quánticos, es decir, que tratan de reducirlos a "representaciones" más en consonancia con las ideas clásicas. Una vez más hay que imponer la actitud positivista: el objeto que se propone la captación intelectual completa de los fenómenos quánticos no puede ser otro que el de la descripción de los hechos experimentales" (115). En realidad, no es posible una explicación, y a medida que avance la investigación física será menos posible, porque esto significa el encaminamiento hacia el *individuum ineffabile,* del punto de vista del objeto; y al éxtasis cognitivo, del punto de vista del sujeto. Aquí estuvieron aposentados los físicos presocráticos, por defecto de ciencia (pero no de sabiduría); y allí van aproximándose los físicos actuales, por exceso de ciencia y defecto de sabiduría.

Mas, volviendo a nuestro problema, es evidente que las conclusiones logradas en el orden de la física actual lo han sido en un dominio totalmente indiferente a las causas extrínsecas: si hay algo cuya ausencia es absoluta de la Física actual, es la eficiencia y la finalidad. Parejamente es notable en ella el acrecentamiento del intrinsecismo —no como causa, sino como principio— que arrastra, es la palabra, a los físicos con una fuerza incoercible hacia el abismo infinito de la ipseidad de la cosa. Ya la misma materia tiende a desvanecerse: por ejemplo, cuando se habla de éter, debemos reparar en que "no se ha comprobado ningún movimiento con respecto al éter... No significa esto que el éter quede abolido. Necesitamos el éter. Postulamos la existencia del éter como sostén de las características del interespacio, así como postulamos la materia o la electricidad como sostén de las características de las partículas; el éter no es materia" (Eddington). El éter no es materia, pero llena el interespacio. ¡Qué paradoja! Un ilustre filósofo de la física, Alois Wenzl [9], afirma que la materia es manifestación de voluntad, y anticipa que la materia

[8] *La Física del siglo XX,* México-Buenos Aires.

[9] *Die Bedeutung des Weltbildes für das Menschenbild,* en "Arqué", vol. I, p. 207 y ss.

se ha "desmaterializado" [10]. Jordan escribe: "El átomo, tal como lo conocemos, no posee ya las propiedades palpables e intuibles del átomo de Demócrito, sino que está despojado de toda cualidad sensible, y sólo se puede caracterizar mediante un sistema de fórmulas matemáticas" (144). Se podría multiplicar las citas, y quizá sacaríamos la convicción de que los físicos están "despistados", e. d., que han perdido la huella a la materia. Pero no es esta la conclusión que

---

[10] En el volumen colectivo, *Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher*, herausgg. von P. A. SCHILPP, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1955, el prof. WENZL publica una colaboración al homenaje, con el título "Die einsteinsche Relativitätstheorie vom Standpunkt des kritischen Realismus und ihre weltanschauliche Bedeutung", pp. 427-445. En pp. 443-444 dice acerca de la materia: "La realidad del mundo exterior no es tan material como la juzga el materialismo, que se orienta en las representaciones de la Física clásica por cuerpos impenetrables, inertes, extensos y bien delimitados. En general, ¿qué podemos hoy decir acerca de ella? Nada, sino que ella es una realidad, que se hace valer para nosotros y que es tan exponible matemáticamente cuanto puede ser expresada como realización de figuras y formas matemáticas, como algo que realiza relaciones de ordenación (Ordnungsbeziehungen), es decir, espacio-tiempo-figuraciones, exponibles matemáticamente. Los atributos de la "realidad material" son hoy el hacer-se-valedero (Sich-geltend-Machen) para otro y para nosotros, y la expresión y la expresibilidad de las relaciones de ordenación en configuraciones captables matemáticamente. ¿Es ello extraño? La exponibilidad matemática, dijimos ya, es admirable. Pero aquello que fundamenta la apariencia material, es un estar-en-relación y hacer-se-valedero, está ello en el concepto del Ser. Pues Ser significa no otra cosa que 'por-sí-ser' (für-sich-sein), o 'ser para alguien' (für jemand sein), expresarse en relación a otro Ente, llegar a la apariencia y a la validación.

"Si planteamos en general la cuestión de la esencia, de la 'intimidad' de la materia, del portador de las relaciones de ordenación (Ordnungsbeziehungen), debemos ser claros para nosotros y respondernos que, o debemos renunciar a una respuesta —por lo cual la cuestión aún no sería absurda, pues solamente lo son aquellas que llevan ya incluida una contradicción, o una ausencia de relación de sujeto y predicado—, o nos debemos arriesgar a establecer una analogía entre la 'intimidad', la 'esencia' del Ser de la materia, y aquello a lo cual podemos sumar una significación, con el hacer-se-valedero (Sich-geltend-Machen), que está en la base de una 'Voluntad'. Parece que eso fuera una especulación, pero en realidad, ninguna de las diversas cosmovisiones ha logrado aún eludir ni lo logrará alguna vez, hacer referencia a un momento volitivo que se manifieste en la realidad. Las cosmovisiones religiosas hablan de voluntad creadora, para el panteísmo está presente la voluntad de un alma de la naturaleza, Schopenhauer hizo de la voluntad en

nos interesa deducir, sino la imposibilidad creciente de ambas formas de abstracción, a saber, la *abstractio formae* y la *abstractio totius*. En efecto, si se toma el término *abstracción* en general, solamente se puede abstraer un término de otro cuando ambos, unidos en la realidad, se pueden entender separadamente. De aquí se sigue que hay dos formas de abstracción: una, por la que se abstrae la forma de la materia *(abstractio formae)*, y otra, por la que el todo se abstrae de las partes *(abstractio totius)*. Por la primera abstracción, el intelecto forma las quididades de las cosas, es decir, abstrae la forma

---

general un principio cósmico, Nietzsche lo interpretó mal como sola voluntad de poder y lo vació con ello de todo contenido, en Eduardo de Hartmann recibió el contenido de lo Inconsciente, en Bergson aparece en la forma de un 'élan vital', pero también la concepción dinámica de la Naturaleza pone en la base la representación de la voluntad, naturalmente que no en el sentido antropomórfico. Si nosotros tomamos también materia —lo dejamos establecido— por expresión de la volición divina o natural, volición inteligente o ciega, o como manifestación de una dinámica interior, en todo caso será el contenido de esta volición, como un principio a la vez racional e irracional que parece escaparse. En la realización de los principios matemáticos de ordenación, exprésase un contenido volitivo, al que nosotros debemos llamar Logos, en la distribución (Verteilung) lo llamamos una contingencia, una casualidad, un arbitrio; pues el mundo empírico parece no ser lo que se llamaría una totalidad armónica. Pero con ello se bifurcan los caminos de la significación del mundo: ¿está en la base del mundo un doble principio, o está el momento del arbitrio, el momento contingente, incluido en la arbitrariedad de esencias finitas sometidas, sin embargo, a una conducción inteligente?"

Véase, además, del mismo profesor WENZL, su obra tan sugestiva, *Unsterblichkeit. Ihre metaphysische und anthropologische Bedeutung*. A. Francke AG. Verlag. Bern, 1951, pp. 109-116. En p. 111 dice: "1. La materia es un Ente que se hace valer a nosotros o que se puede hacer valer. 2. Materia es un Ser que se deja expresar en una ordenación matemática comprensible, cuando franqueamos también para ello los límites de nuestra percepción y debemos limitarnos a símbolos. Los cuerpos están constituidos por corpúsculos, los cuales no se piensan como especiales pequeños cuerpecillos que admiten un determinado espacio; en general no se representan: son singularidades o individualizaciones de un Ser que nosotros matemáticamente hasta un cierto grado dominamos mediante signos y reglas de signos, que en su conjunto es tratado como una configuración matemática espacio-temporal, pero del cual no sabemos *lo que* él es." En p. 168 da como un postulado en favor de la inmortalidad esta condición: "la consideración de la materia como un Ente no captable en su íntima esencia por la Física, pero sí expresable

de la materia sensible, y esta es la abstracción matemática; por la segunda, abstrae el universal del singular, y es propio de la física y común a todas las otras ciencias, pues en toda ciencia se prescinde de lo accidental y se persigue lo que es por sí. Ahora bien, la "desmaterialización" de la materia —para emplear el término de Wenzl— hace imposible la abstracción formal, pues ya no hay de dónde abstraer: la cosa, el Ente físico, se habría *formalizado* totalmente o, mejor, *el Ente físico se habría materializado* y no habría distinción formal entre Física y Matemática. (La famosa memoria de Einstein, *Die Grundlage der allgemeine Relativitätstheorie*, que trata un tema esencialmente físico, está escrita de punta a cabo en lenguaje matemático. La declaración de Jordan, que hemos transcripto, y que afirma que el átomo sólo se puede caracterizar mediante un sistema de fórmulas matemáticas, es muy significativa). Tampoco parece que fuera posible la abstracción total, porque, estando el Ente físico formalizado o matematizado, que viene a ser lo mismo, la singularidad de las cosas ha desaparecido, para ser reemplazada por un mundo de esencias. La porfiada venación de lo singular ha hecho desaparecer a éste en lo inalcanzable, es decir, en su inefabilidad constitutiva: en Física ha desaparecido la materia, y con ella ha desaparecido todo lo accidental. En el Ente físico-matemático formalizado, todo es esencial y, por ello, la abstracción total carece de objeto. El físico-matemático actual persigue ya *rastros* de cosas que cada día resultan más vagos y aparentes, que los sentidos ya no pueden captar, porque están esos *rastros* fuera de las categorías de los objetos intuibles. Y así, el Ente físico-matemático se escapa de las categorías habituales del conocimiento humano. La Física-Matemática se aproxima rápidamente al dominio de la *χώρα* platónica y de la *materia prima* aristotélica, pero

---

matemáticamente, y la aceptación de una esencia de tipo volitivo cuyas relaciones son matemáticamente exponibles". Wenzl es realista crítico, y en cuanto tal esta comprobación acerca de la materia no afecta mucho su convicción gnoseológica, pero el físico P. Jordan, al referirse al tema, habla de "eine allgemeine Kollektiv-Halluzination", una alucinación colectiva universal, *Verdrängung und Komplementarität*, 1948. Las palabras de Jordan traen de inmediato el recuerdo de los *Träume eines Geistersehers*, los sueños de un visionario, de Kant.

no por un camino deductivo, sino por la vía del intrinsecismo riguroso que la conduce a una intramundanidad radical y tenebrosa [11].

Llegados a este extremo de nuestra meditación, haremos un esfuerzo por sacar conclusiones. Se nos impone, en *primer lugar,* la siguiente: Si se parte del Ente físico-matemático y se sigue un camino de intrinsecismo riguroso, el pensamiento, desplazándose en el dominio óntico, hace progresivamente imposible la abstracción, por la formalización de la Física. No solamente las causas extrínsecas son eliminadas, sino que los principios intrínsecos son reducidos a uno solo por la formalización de la materia, que se "desmaterializa". Esta *Física,* que comenzó siendo hilemórfica y que creció hasta llegar a ser *Parafísica* (Filosofía primera o Teología en la terminología aristotélica y Metafísica en la postaristotélica), tiende ahora a devenir *Protofísica.* Estamos en presencia de una verdadera involución. Se sigue de aquí, en *segundo lugar,* que el antiguo movimiento o impulso de *allendidad,* propio del construir metafísico, es ahora un impulso o movimiento de *aquendidad,* propio de la involución protofísica contemporánea. Luego, *sobre la base de la actual Física* (Protofísica) *no es posible hoy una Metafísica* (si se toma el término Metafísica como *ciencia del Ser,* naturalmente que trascendente y no óntico e intramundano). Tales son las dos conclusiones primeras que responden al primer tema planteado: ¿es posible una Metafísica?

Pero aún podemos y debemos obtener otra conclusión, complemento de las dos anteriores. Como vimos antes, Aristóteles pretendió introducir de rondón, en la dualidad primitiva del Ente físico, las dos causas extrínsecas, e. d., la eficiencia y la finalidad, para edificar sobre esa base su Parafísica. Como consecuencia, toda la Física aristotélica está inficionada por un extrinsecismo espurio, cuya historia es la misma historia de la Física, que hace crisis con Galileo, pero cuya eliminación se consuma recién en la época actual a partir de la contracción de Fitz Gerald. El procedimiento aristotélico no intentó llegar al cielo metafísico trascendente, sino completar el Ente físico mismo, agregándole dos elementos, juzgados también físicos, para poder llegar así a una realidad óntica intramundana, o sea, el Ente

[11] Un espécimen de esta Física involucionada es el libro de Sir ARTHUR S. EDDINGTON, *La naturaleza del mundo físico,* trad. esp. Buenos Aires, 1945. La cita que de él hicimos corresponde a p. 55.

parafísico. Tanto era así, que a lo largo de los ocho libros de la Physica aristotélica (cuyo título Φυσικὴ ἀκρόασις, *Naturales auscultationes*, expresa su limitación) las cuatro causas juegan un papel equivalente, aunque, en realidad, las dos extrínsecas sirven más para apurar el carácter necesitante de la naturaleza. El gran problema del pensamiento actual consiste en liberarse del itinerario parabólico de la pseudometafísica aristotélica, que se ve forzada por los progresos de la ciencia física a regresar a su punto de partida, y aún más, a cambiar de dirección a su impulso, apuntado ahora hacia el *aquende* de la Protofísica.

Santo Tomás de Aquino, en su análisis fundamental de la abstracción, que, según él, pertenece al género de la *distinción* y no constituye un género por sí, como lo enseña la tradición cayetanista, ha dejado la posibilidad de una solución de tamaño problema. Es notable, sin embargo, que, por lo menos objetivamente, no utiliza el hallazgo consecutivo a la determinación del género *distinción*, queremos decir, la *separatio*. En su opúsculo *In librum Boethii De Trinitate* (quaestio V)[12], establece dos distinciones: a) *secundum esse (separatio)* y b) *secundum intellectum (abstractio)*. De las dos formas de abstracción que Tomás acepta ya hemos hablado, y baste con lo dicho. Ahora digamos breves palabras de la separatio. ¿Qué es la *separatio?* Es la operación del intelecto por la que éste distingue algo de algo por composición o división, al entender que uno no está en el otro *(unum alii non inesse)*. Es decir, que, cuando las partes de un todo pueden ser divididas *según la existencia*, más debe hablarse de *separatio* que de *abstractio*. Y, por ello, "en la operación del intelecto hallamos una triple distinción *(triplex distinctio invenitur)*: una, según la operación del intelecto componente y dividiente que propiamente se llama *separación (separatio)* y que conviene a la ciencia divina o metafísica; otra (sigue aquí el texto relativo a las dos abstracciones). Y porque algunos no entendieron la diferencia de las dos últimas distinciones de la primera, cayeron en el error de poner la matemática y los universales separados de las cosas sensibles, como los pitagóricos y los platónicos." Es decir, que las dos formas de abstracción son para la Física y la Matemática, no para la

---

12 Ed. PAUL WYSER, Fribourg-Louvain, 1948.

Metafísica. Para la ciencia divina, la distinción que corresponde es la *separación*. Luego, entre las cosas metafísicas y las físicas y matemáticas hay una distinción *secundum esse*. El *Ser metafísico, secundum esse*, está *separado* del Ente físico-matemático, y esto no lo vieron los pitagóricos y los platónicos. Pero la separación significa algo más: significa un *esse* distinto del físico-matemático, pues, si así no fuese, volveríamos a la abstracción. O sea, que el *esse* metafísico, sin ser contradictorio al *esse* físico-matemático, es diverso de éste (no como en Aristóteles, en cuya Parafísica era el mismo), porque comprehende los seres inmateriales, que son más excelentes que los materiales. Adviértase que el Ser metafísico *aparece* aquí con toda su entidad y no es un producto de una operación más o menos mágica del intelecto, no es el resultado de una decantación abstractiva, no es una quintaesencia: lo sería si fuese el resultado de un proceso mental, es decir, de una distinción *secundum intellectum*. Expresamente, Tomás niega esta posibilidad. Sin embargo, para hablar con sinceridad, el juicio del que emerge el Ser metafísico con su riqueza entitativa tiene un sujeto que se autoafirma. Porque de acuerdo con que por la vía de la abstracción no podemos ir más allá del Ente físico-matemático. De acuerdo, también, en que el Ser metafísico es otra cosa, que está separado, que es trascendente. Bueno, pero ¿de dónde sale este Ser? ¿Este Ser que no es lógico, ni intencional, sino real, metafísicamente real? Según unos, es objeto de una intuición; según otros, llegamos a él por un juicio negativo. Si se tiene en cuenta que el género comprehende la especie y que la relación de género a especie exige la analogía, podemos concluir que la aprehensión del Ser metafísico supone una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Y esta es nuestra *tercera conclusión*, con la cual contestamos a la segunda pregunta de esta encuesta: ¿cómo se plantea *hoy* el problema de la Metafísica?

ACCION INMANENTE Y ACCION TRANSITIVA EN EL CONCEPTO ARISTOTELICO DE NATURALEZA

1. La naturaleza, tomada en su sentido más simple, es el conjunto de todas las cosas allí-estantes [1]. Se toma también naturaleza por el ser de una cosa [2]. O por su índole [3].

El primero es el sentido físico; el segundo, el óntico; el tercero es el psíquico-moral. El primer sentido se identifica con el mundo de las cosas materiales exteriores. El tercero, con el mundo psicológico y ético, o sea, el mundo de las cosas interiores. El segundo, con el ente en sí mismo en cuanto realidad óntica, aunque no es el ente, sino una razón intrínseca al ente: es principio de actuación del ente. El primero es también el mundo de las cosas que aparecen como *caso*. Wittgenstein dice que "el mundo es todo, lo cual es el caso" [4], o sea, el conjunto de las cosas allí-estantes, dadas en una pluralidad y

---

[1] Por ejemplo en el siguiente pasaje de Juan Escoto Erigena: "Magister. Est igitur natura generale nomen, ut diximus, omnium quae sunt et quae non sunt. Discipulus. Est quidem; nihil enim in universo cogitationibus nostri potest occurrere, quod tali vocabulo valeat carere." IOANNIS SCOTI, *De Divisione Naturae*, L. I, col. 441 (Migne). M. J. SCHEEBEN utiliza naturaleza en este sentido: "als *concretum* und Sammelwort". *Natur und Gnade*, 4, p. 16.

[2] Es el tema de esta investigación. GIORDANO BRUNO llama a la naturaleza *mens* y escribe: "mens insita omnibus natura", v. *De triplice minimo et mensura*, C. I, Esc. 1 (Fiorentino).

[3] Por ejemplo, cuando ARISTÓTELES dice del hombre: ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον. *Pol.* 2, 1253ª 2.

[4] El texto dice: "Die Welt ist alles, was der Fall ist." *Trac. logico-philosophicus*, 1 (Kegan Paul). El traductor español de *Revista de Occidente* vierte así el anterior enunciado: "El mundo es todo lo que acontece", lo cual revela que no ha entendido el texto wittgensteiniano, y como el *Tractatus* está escrito con método matemático, la traducción queda anulada totalmente.

significadas por un nombre colectivo: es semejante al *autómaton* aristotélico, pero sin identificarse con él, pues éste no excluye la finalidad y la eficiencia, mientras que el *caso*, según nuestro entender, sólo incluye la causalidad intrínseca hasta cierto punto. Queremos decir en la medida necesaria para el ejercicio de la cognición, o sea, el grado inicial del conocimiento que aún no es conocimiento formal y estricto, e. d., que aún no ha logrado la plena inteligibilidad. Naturaleza en este sentido debe entenderse como protonaturaleza, casi in-forme. En cambio, naturaleza en el segundo sentido implica conocimiento, e. d., referencia entitativa, enunciado inteligible.

El concepto aristotélico de naturaleza parte del mundo como caso, en cuanto se religa con el presocratismo, pero sobrepasa el punto de partida y busca las cuatro causas como principios explicativos en el orden de la generación. La primera fórmula de naturaleza, Aristóteles nos la da en *Metaph.* V 1070ª 6-8, donde expresa: "En efecto, los seres nacen sea del arte, sea de la naturaleza, sea de la fortuna, sea del azar. El arte es principio en otro, mientras que la naturaleza es principio en sí mismo (pues el hombre engendra al hombre)" [5]. La naturaleza, según este texto, es, pues, principio en sí mismo: Ἡ δὲ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ. De aquí resulta una concepción intrinsecista, de perfiles precisos.

La segunda fórmula la encontramos en la *Phys.* II, 194ª 28-29, y de ella resulta, en oposición a la anterior, una concepción extrinsecista, según la cual la naturaleza es fin y causa final: Ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὗ ἕνεκα.

De la primera fórmula resulta que la naturaleza ejerce una *acción inmanente*, mientras que de la segunda se deduce que ejerce una *acción transitiva.*

2. La primera concepción corresponde a la ἀρχὴ ἐν αὐτῷ, e. d., a la concepción de la naturaleza como un principio inmanente o intrínseco. No creemos que la redacción de esta sentencia sea accidental, y que pueda dársele una traducción que diga más de lo que dice: expresa una *acción inmanente* y, por ello, aparece contrapuesta a la acción del arte que es ἐν ἄλλῳ. El arte es extrínseco,

---

[5] *Metaph.* Λ, 1070a, 6-8: ἢ γὰρ τέχνῃ ἢ φύσει γίγνεται ἢ τύχῃ ἢ τῷ αὐτομάτῳ, ἡ μὲν οὖν τέχνη ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ, ἡ δὲ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ (ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ).

mientras que la naturaleza es inmanente. Santo Tomás de Aquino explicita la enunciación aristotélica en esta forma: "est principium actionis et motus in eo in quo est"[6], lo cual es cierto, aunque no indica el carácter fundamentalmente inmanente del enunciado, que Guillermo de Moerbeka había traducido con exactitud: "natura autem principium in ipso". La explicación de Santo Tomás es, sin duda, correcta y clara, pero sin el ejemplo, pues, como indica Ross, éste no es una ilustración feliz de la sentencia ἀρχὴ ἐν αὐτῷ, por cierto que si el intérprete se sitúa en un punto de vista extrinsecista. El filólogo inglés señala que el principio aristotélico es apropiado para explicar el proceso natural de un ser vivo que cambia en sí mismo, pero no para dar cuenta de la generación, que es una alteridad. Alejandro de Afrodisias suprime el ejemplo y lo traslada más arriba, para dar mayor claridad al texto, pero la tradición no autoriza esta metátesis. Habrá, pues, que aceptar la literalidad del enunciado, que aparecerá suficientemente claro si se conviene en que, de acuerdo a la mente aristotélica, la naturaleza es mismificante y que, por tanto, el hombre que engendra a otro hombre se engendra, en realidad, a sí mismo en la especie. Es decir, que, con esta explicación, la naturaleza resulta una ἀρχὴ ἐν αὐτῷ, un principio en sí mismo, y no en otro, como el arte. Si así no fuese, el ejemplo introduciría un anacoluto, como juzgaba Alejandro[7].

La naturaleza concebida intrínsecamente, ejerciendo una acción inmanente, estaba dentro de la más pura tradición griega: Heidel-Leisegang distinguen tres aspectos en la concepción griega primitiva de φύσις: I) Como proceso: *a)* en sentido concreto en cuanto visible (γένεσις); *b)* en sentido abstracto de ley o principio (δύναμις de la naturaleza). II) Como comienzo de ese proceso: *a)* concebido impersonalmente como ἀρχή, protoelemento, protoestado del que todo se origina y al que todo retorna; *b)* como persona causante en que

[6] *In Metaph. Arist. Comm.* (Cathala), n.º 2444.

[7] Véase *Aristotle's Metaphy.* Ed. Ross, vol. II, p. 355. Alejandro propone trasladar el ejemplo y agregarlo a la 1. 5, después de las palabras ἑκάστη ἐκ συνωνύμου γίγνεται οὐσία, pero ello interrumpiría la ilación según Ross. ALEXANDRI APHROD., *In Arist. Metaphy. Comm.* (Hayduck), p. 675. Sin embargo, las razones del Exégeta, aceptadas por Bonitz (*Comm.*, p. 476), son muy atendibles del punto de vista extrinsecista. Nosotros proponemos, como se habrá visto, otra solución.

11833

aparece la φύσις cual *natura creatrix* o fuerza creadora personificada y divinizada que en todo opera y vive. III) Como fin o resultado del desarrollo orgánico, en el sentido de causa final que dentro de una circularidad perfecta coincide con la causa eficiente. Esta última distinción de los dos autores mencionados es contradictoria, pues en la circularidad perfecta no puede haber causa eficiente ni causa final: si ambas se confunden, quiere decir que, como distintas, no existen. Y, en realidad, así era, pues en el pensamiento presocrático no existen las causas extrínsecas [8]. Ahora bien, si se considera en la anterior sistematización que el comienzo significa no prioridad de tiempo, sino de naturaleza, pues el universo griego era eterno, se puede reducir aquélla al concepto de un todo eterno sometido o no al devenir. La fuerza interior, acaso personificada en un mito, era la naturaleza: principio inmanente, intrínseco al cosmos: φύσις τῶν πάντων.

En cuanto a Platón, la cuestión no es simple. Según el mismo Leisegang [9], la transformación de la esencia de la φύσις, en el sentido de panunidad, está formulada en *Las Leyes* más que en el *Timeo*, pero esto es discutible, pues, como veremos luego, en el pensamiento platónico la naturaleza es anterior a la creación ejercida por el Demiurgo. Sin embargo, es cierto que en *Las Leyes* X, 886 B hasta 899 D, el concepto de naturaleza va asociado al de alma, cuya definición famosa expresa que "es el movimiento capaz de moverse a sí mismo", o sea, "el movimiento automoviente". La τὴν δυναμένην αὐτὴν κινεῖν κίνησιν o el ἑαυτὸ κινεῖν, o sea, el automoverse, son conceptos que evocan sin esfuerzo el principio aristotélico del enunciado ἀρχὴ ἐν αὐτῷ. En general, todos los textos de *Las Leyes* son significativos en el lugar citado. Por ejemplo: "en todo lo que se mueve de cualquier modo que sea, el alma es aquello que lo administra y que le es inmanente"; "el alma conduce la ronda de todas las cosas"; o los tres modos como el alma puede mover los astros, etc. [10]. Esta animidad es fundamentalmente inmanente, es un principio en sí

---

[8] PAULY-WISSOWA-KROLL-MITTELHAUS, *Realencycl. d. class. Altertumswiss.*, B. XXI, art. φύσις por Hans Leisegang.

[9] *Art. cit.*, col. 1145.

[10] *Leges* (Burnet), 896, a 1, 3; 898, c 2: ἐπειδὴ ψυχὴ μέν ἐστιν ἡ περιάγουσα ἡμῖν πάντα. También el mismo concepto en d, 12-13: εἴπερ ψυχὴ περιάγει πάντα. Acerca de la moción de los astros: 898 e, 8 y ss.

mismo, o sea, como el propio Platón lo dice, es un "automoverse", un τὸ ἑαυτὸ κινεῖν. Por cierto que existe una relación de ella con el Demiurgo, y a través de éste, con el mundo de las Ideas o Formas, y, por ello, se ha dicho que el pensamiento platónico no se dirige a la naturaleza y a los organismos, sino a la *tekhné* y a los artefactos, en cuanto resultados del arte divino y humano. Pero, aunque la animidad, según esta interpretación, resultara obra del arte divino o de la operación del Demiurgo, en sí misma es un semoviente que interiormente mueve todo: es el alma de las cosas. Sin embargo, no es la naturaleza, pues ésta es anterior a la operación del Demiurgo, y pertenece al reino de la ciega necesidad. En ello, Platón estaba ligado a la concepción física de Demócrito. El concepto de animidad es el derivado de naturaleza, que sucede a ésta en el mundo de las cosas "creadas", como principio inmanente del cosmos. El mundo "creado" por el dios es un ser vivo o animado, un ζῷον ἔμψυχον, que procede de la naturaleza desordenada, la que preexiste desde la eternidad al acto creador [11].

La sentencia aristotélica que enuncia la acción inmanente de la naturaleza consta, como dijimos, en el libro V de la *Metaph.* 1070ª 6-8, cuya redacción cae en el período platónico [12]. Aun en el supuesto de que se prescindiese de la problemática suscitada por la cuestión de la cronología de los libros de aquella obra, es visible en el principio ἡ δὲ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ un sentido animista, y se podría reducir a una fórmula platónica, si se establece que φύσις = κίνησις, o sea, que φύσις = τὸ ἑαυτὸ κινεῖν. La naturaleza sería el automoviente o, como hemos traducido la proposición aristotélica, "un principio en sí mismo" (principium in ipso). Por lo demás, y sin comprometernos con el problema de la cronología, podemos afirmar que Aristóteles nunca estuvo libre del supuesto animista-platónico de la naturaleza ("a divino

[11] Cfr. Erich Frank, *Plato u. d. sogenannten Pythagoreer*, Hale (Saale), 1923. Zweiter Teil. 1. Platos System der Natur, p. 93-118. 2. Plato und Demokrit, p. 118-124. La descripción por Platón de los estadios del mundo antes de la creación es hecha con conceptos democríticos, *Tim.* 49 A - 50 C, donde aquél se refiere al universo informe del que la acción del dios está ausente, ὅταν ἀπῇ τινος θεός. En *Tim.* 30 a, la creación es descripta como un paso del desorden al orden: εἰς τάξιν . . . ἐκ τῆς ἀταξίας. El desorden primordial es la naturaleza. Véase el párrafo hasta el final: B y C.

[12] Según Jaeger, *Aristoteles*, etc. Véase nota 17.

numine vix distinguatur", como escribe Bonitz). Hay dos pasajes de la *Etica Nicomaquea* que son convincentes: en VII, 1153^b 32, asevera el filósofo: "En todos los seres naturales hay algo divino", y en X, 1179^b 20-23 dice: "Hay hombres que son naturalmente virtuosos, otros llegan a serlo por hábito, otros por instrucción. Pero es evidente que no depende de nosotros serlo por naturaleza, y que es un privilegio que algunos lo tienen de alguna causa divina" [13]. Esta afirmación recuerda la doctrina del *Timeo* 30 a, b, c. En ambos pasajes se manifiesta expresamente una acción inmanente de la naturaleza, ya sea en el sentido universal que afecta a todos los seres, ya sea en un sentido particular que beneficia a algunos privilegiados: pero en ambos casos el principio actuante intrínsecamente es llamado "divino", es un "numen divino" que opera como causa determinante interior.

3. A partir de la concepción de la naturaleza como "acción inmanente", en que se conjugaba la tradición del presocratismo y el animismo platónico, Aristóteles trata de lograr otro concepto de naturaleza en que ésta se manifieste como "acción transitiva", como se verá por el desarrollo de su pensamiento. La doctrina expuesta en el lib. II de la *Física* es aparentemente clara, pero en el fondo revela una incertidumbre que se mantuvo hasta el final, y que impidió al filósofo ofrecer una concepción precisa de naturaleza. En efecto, "la naturaleza es un principio y una causa de movimiento y de reposo respecto a la cosa en la cual reside inmediatamente por esencia (per se) y no por accidente" [14]. Es, pues, según esta definición, un principio que opera interiormente en la actualización de la cosa. Es un principio καθ'αὑτὸ y no κατὰ συμβεβηκός. En el libro anterior, Aristóteles había establecido la existencia de tres principios (ἀρχαί): la materia (ὕλη), la forma (εἶδος) y la privación (στέρησις). Y afirma que son tres y no más [15]. Es inevitable que hagamos referencia a su

---

13 *Eth. Nic.* X, 1179 b, 20-23: Γίνεσθαι δ'ἀγαθοὺς οἴονται οἱ μέν φύσει, οἱ δ'ἔθει, οἱ δὲ διδαχῇ. Τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ'ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διά τινας θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει. *Ibid.* VII, 1153 b, 32: πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον. Cfr. BONITZ, *Index aristotelicus,* ad verb. φύσις.

14 *Phys.* II, 192 b, 21-23: τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ'αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός.

15 *Phys.* I, 189 b, 19. Literalmente: τὸ δὲ πλείω τριῶν οὐκέτι: sobrepasar tres no conviene (plura autem tribus non item). Las demás citas corresponden a 189 b, 17 y ss.

raciocinio fundante. Primeramente (189^a 11 y ss.) se plantea la cuestión de si los principios, que son contrarios, son dos o más, y resuelve que, así como no pueden ser uno, tampoco pueden ser infinitos: luego son más de uno y menos de infinitos. Parece que fuesen dos, pero, como la oposición es respecto a algo, resultan tres, pues la acción de los dos contrarios se produce en un tercer término. "En efecto, como paciente, el uno basta, y si hubiera cuatro términos y, por tanto, dos contrariedades, sería necesario que existiese fuera de cada una otra naturaleza intermedia. Pero si, siendo dos, pueden ellas engendrarse recíprocamente, una de estas contrariedades es inútil. Al mismo tiempo, no puede haber muchas contrariedades primeras. En efecto, la substancia es un género uno del ser; luego los principios se distinguen unos de otros solamente por la anterioridad y la posterioridad (sicut prius et posterius) y no por el género; pues, en efecto, jamás hay en un género uno más de una contrariedad única y, en consecuencia, parece que las contrariedades se reducen a una sola." Y más adelante concluye: "Por ello, preciso será decir que en un sentido los principios (ἀρχαί) son dos, y en otro sentido, tres; y en un sentido que son contrarios, como cuando se habla del músico y del amúsico, o del calor y del frío, o del armonioso y del inarmonioso; en un sentido, no, porque no puede haber pasión recíproca entre los contrarios. Pero esta dificultad es eliminada, a su vez, por la introducción de otro principio, el sujeto, el cual, en efecto, no es contrario. Así, de una cierta manera los principios no son más numerosos que los contrarios, y se puede decir que ellos son dos en cuanto al número; pero no son tampoco absolutamente dos, sino tres, como consecuencia de la diferencia que existe entre sus esencias, porque el hombre y el amúsico difieren en su esencia o ser como lo infigurado y el bronce" [16].

Todos estos raciocinios vacilantes que se suceden de párrafo en párrafo son como variaciones de un *tema dialéctico*, que Santo Tomás enuncia en su Comentario: "quod potest fieri per pauciora, superfluum est si fiat per plura". Y así llegamos al final del libro I, para

[16] *Phys.*, I, 190 b, 29-36, 191 a, 1-2. Carteron traduce τὸ ἀνθρώπῳ καὶ τὸ ἀμούσῳ εἶναι, por "l'homme et l'illettré sont"... Preferimos traducir "el hombre y el amúsico".

dejar establecido dialécticamente que hay tres principios físicos: la materia, la forma y la privación.

Se ha discutido si el libro II de la *Física* está bien donde está, o si es una interpolación. Según Ross, es incongruente con el I. Según Jaeger, pertenece a la *Ur-Physik*. Ross sostiene que es la obra señalada en el Catálogo de Hesiquio bajo el número 81, con el título περὶ φύσεως. Al comentar el capítulo I, 192^{b} 8-23, señala que el Filósofo realiza un salto brusco al pasar del estudio de las ἀρχαί al de la φύσις. No hay una conexión orgánica entre los dos libros, los cuales siguen caminos distintos en todo. No solamente hay desconexión en los temas, sino también en la construcción gramatical, pues es visible la ausencia de una cláusula o de una partícula que establezca un nexo entre ambos libros. Además, se advierte en el libro II una especulación que defrauda las esperanzas del lector, porque Aristóteles dice inicialmente que unas cosas son por naturaleza y otras por otras causas [17]. Por ello, el lector se apresta a saber cuáles son esas cosas y esas causas. Mas la conclusión del raciocinio no es esa, sino que sólo indica una clase de entes que deben, no su ser, sino su movimiento y reposo a un principio interno (^{b}13-14), mientras que otros no se lo deben a tal principio, el cual, sin embargo, está implicado en el principio externo de la cosa móvil o en reposo (^{b}16-19). Por ello, las palabras iniciales despistan al lector. Aristóteles establece una distinción entre las dos clases de cosas: una, de aquellas que, como tales, tienen un principio interno de movimiento (animales y sus partes, plantas y los cuatro elementos), y otra, de los cuerpos, como las camas y los tejidos, que, en cuanto tales, no tienen ese principio interno de movimiento, a pesar de que, por estar constituidos por los elementos, sí poseen aquel principio (^{b}17-80) [18].

---

17 Según Werner Jaeger, el lib. II de la *Phys.* pertenece al período platónico de Aristóteles, y su redacción debe situarse en el tiempo en que el filósofo compuso el lib. A de la *Metaph.* e. d. hacia 347, cuando residía en Assos. Prueba de ello es la doctrina de las cuatro ἀρχαί metafísicas presente en las dos obras. Es también notable la insistencia de Aristóteles en la *Phys.*, en los tres principios más importantes de la filosofía primera: materia, forma y movimiento. *Aristoteles*, Grundlegung einer Gesch. s. Entw., Berlín, 1923. La misma compaginación en la segunda edición (1955).

18 *Aristotle's Physic.* A revised text with intr. and comm. by W. D. Ross, Oxford, 1936, p. 499. En la Introd., p. 5, Ross afirma que las obras indicadas

El severo juicio de Ross es justo hasta cierto punto solamente, pues, aparte del aspecto filológico, que se basa, como se sabe, en el mayor o menor crédito del códice E, en lo relativo al salto doctrinal brusco que significa el paso de las ἀρχαί del libro I a la φύσις del libro II debe repararse en que ésta es también un principio complementario de los tres anteriores. O sea, que Aristóteles, al introducir el tratado sobre la φύσις en su obra, se propondría salvar una omisión del libro I, en el que sólo establecía la existencia de tres ἀρχαί. Decimos "introducir el tratado" para dejar abierta la cuestión de cuándo lo hizo, pues bien pudo escribirlo en el tiempo de su platonismo vacilante e interpolarlo al organizar todos los libros de la *Física*. Lo fundamental para nosotros es que, después de haber afirmado en el libro I que los principios físicos son tres, "y que no conviene aceptar más", en el libro II afirme que la φύσις es otro principio, con el cual los principios resultan cuatro. Pero no deduciremos que sea esto una contradicción, sino el resultado de una incertidumbre motivada por el deseo de explicar la naturaleza como acción transitiva. Aristóteles quería sobrepasar la inmanencia de las causas intrínsecas, o sea, el hilemorfismo primitivo y el animismo platónico, y dar entrada en su concepción física a las causas extrínsecas, especialmente a la causa final, y lograr así la transitividad natural, que no se deducía de la trilogía del libro I, o que, por lo menos, dejaba subsistente la efectividad de la sentencia comprometedora ἡ δὲ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ. De aquí se infería inmediatamente que la naturaleza era un principio intrínseco, inmanente, que opera en la actualización de la cosa, es decir, que con esa concepción primitiva no se lograba la transitividad necesaria para explicar la generación, en cuanto ésta es una alteridad que rebasa los límites de la especie.

---

en Diógenes Laercio 41 y Hesiquio 21, son el lib. I de la *Phys.* El n.º 90 del Catal. de Diógenes sería una mención de los libs. II-IV. El inicio del lib. II presenta las apariencias de haber sido el comienzo de una obra separada. La evidencia de la desconexión del lib. I la proporciona el mejor manuscrito de la *Phys.*, el E (parisinus) 1853. Véase en p. 6 el resumen que hace Ross de la ordenación de los VIII libros de la *Phys.* según los catálogos de Diógenes, Hesiquio y Ptolomeo. Nuestra contribución a este problema consiste en señalar que mientras en el lib. I limita el número de principios a tres, en el lib. II agrega un cuarto, sin caer en la cuenta de lo dicho antes.

Era necesario, pues, buscar una salida, lo cual no era fácil. El propio Aristóteles había caído en una trampa dialéctica, pues, si la naturaleza es principio en sí mismo y el arte principio en otro, en cuanto aquel intentase lograr transitividad se transformará en principio en otro como el arte. No parece que eludiera eficazmente este paralogismo. Pero sigámoslo en su ensayo. La primera salida que intenta la busca por el lado de la materia. Dice al respecto: "Luego en un sentido se llama así naturaleza a la materia prima, que sirve de sujeto inmediato a cada una de las cosas que tienen en sí mismas un principio de movimiento y de cambio. Pero, en otro sentido, es la forma y la especie que se pone en la definición" [19]. Relativamente a la primera parte de esta proposición, Aristóteles aclara, poco después, que naturaleza no es la materia, a pesar de lo dicho por los fisiólogos y el ejemplo argüido por Antifón; éste había dicho: enterrad un lecho, y si de su putrefacción se genera algo, no será otro lecho sino una madera, lo cual significa que lo fundamental es la materia y no la forma. Mas Antifón no distinguía una forma artificial de una forma natural: luego el ejemplo prueba que la forma es la naturaleza y que el hombre engendra al hombre. Además, si se toma naturaleza por generación, la naturaleza es un camino a la naturaleza misma. En efecto, lo que nace, nace de algo para algo: "non ad id ex quo, sed ad id ad quod". Luego la naturaleza es la forma. No es, pues, la materia, sino la forma. Esta conclusión, a pesar de su formulación seductora, resulta perentoria. En primer lugar, lo que el ejemplo malogrado de Antifón demuestra no es que la forma sea la naturaleza, sino solamente que la naturaleza no es la materia. Además, el curso mismo del raciocinio aristotélico rectificará aquella conclusión, al explicitar la segunda parte de la sentencia, que anula la primera y deja el problema sin solución satisfactoria.

Había que hallar un principio de movimiento en el ente, porque no se trataba de explicar su composición, que ya estaba prevista con los dos principios elementales de materia y forma, sino de dar con la causa del dinamismo (y del reposo) de las cosas físicas. Fundamen-

---

[19] *Phys.*, 193 a, 23-31: "Ἕνα μὲν οὖν τρόπον οὕτως ἡ φύσις λέγεται, ἡ πρώτη ἑκάστῳ ὑποκειμένη ὕλη τῶν ἐχόντων ἐν αὑτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ μεταβολῆς, ἄλλον δὲ τρόπον ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον. Carteron traduce "materia" y no "materia prima", como dice el texto.

talmente, la materia (en este caso prima, pues se razona con elementos: si se razonase con la *materia secunda*, el argumento no tendría valor alguno, por estar en ella la materia ya inicialmente informada), no puede ser la naturaleza, porque no es una substancia determinada que se pueda llamar con un nombre determinado: no es una cantidad, ni una cualidad, ni ningún otro accidente. No tiene una definición y, como dijimos, carece de nombre, por lo cual es difícilmente concebible y apenas participa de la inteligibilidad. En sí, carece de toda determinación, aunque puede recibirla junto con la forma. Por sí sola no puede existir, e. d., sin una forma, pues un ente totalmente indeterminado es ininteligible. La pareja materia-forma era un principio explicativo muy eficaz y útil en su unidad, pero que no rendía gran cosa apenas se introducía una disyunción en ella, pues, separadamente ambos principios plantean problemas insolubles. La materia, separada de la forma pierde su aparente energía existencial y su inteligibilidad, aparente también, y se transforma en un obscuro *como-si*. Aristóteles mismo declara que la materia es una substancia determinada sólo en apariencia o, como interpreta Bonitz, "materia non re vera, ad imaginationi tantum est τόδε τι" [20]. O es una *relación*, un πρός τι [21]. Por todo ello, no servía para explicar la generación, y, por consecuencia, no podía identificarse con la naturaleza.

La otra salida que queda es la forma, y a ella se inclina Aristóteles. La forma determina la materia y la hace ser algo. Mas esta actuación de la forma en el compuesto hilemórfico está llena de dificultades, pues ella no es un agente, y no es, por tanto, causa eficiente. Si no es causa eficiente, no es, en rigor, un principio activo, pero tampoco es pasivo como la materia. En los seres vivos es causa de movimiento y vida, pero como no es agente, resulta difícil concebir el modo de su causación. Su papel constituye en otorgar una capacidad de obrar, en conferir una aptitud. Tal es la causalidad formal: *la forma no es causa de movimiento, sino de ser.* Es una de las causas intrínsecas del ser o, como dice Santo Tomás en su "Comentario", "forma est causa essendi absolute", mientras que las otras tres (material, eficiente y final) son "causae essendi secundum quod aliquid

[20] H. Bonitz, *Commentarius in Metaphysica Aristotelis*, Bonnae, 1849, p. 476.

[21] *Phys.*, 194 b, 9-10: Ἔτι τῶν πρός τι ἡ ὕλη.

accipit esse" [22]. Por ello, en las cosas inmóviles, estas tres últimas causas no son consideradas, sino solamente la causa formal. La forma es inmóvil y Aristóteles lo afirma en la "Física", en estos términos: "Por consiguiente, tres órdenes de investigación: una sobre las cosas inmóviles, otra sobre las cosas movidas e incorruptibles, otra sobre las cosas corruptibles" [23]. Por ello, la identificación de la naturaleza y la forma del texto 193^b 18 no debe tomarse a la letra. Por lo demás un poco más adelante, el propio filósofo explicita así su pensamiento: "la naturaleza se toma en dos sentidos: la forma y la materia; hay que estudiarla como si fuese la esencia de lo *ñato:* luego tales cosas, ni son materia, ni consideradas en su aspecto material" [24]. Es decir, que la naturaleza es un principio casi indeterminado, aunque real, cuyo concepto debe fijarse entre el de forma y el de materia, sin ser ni la una ni la otra. Esta indeterminación se manifiesta en la primera definición de naturaleza que hemos citado, contenida en *Phys.* 192^b 21-23, y de donde resulta que es un principio de movimiento y de reposo en la cosa [25].

---

[22] S. THOMAE AQUINATIS, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio.* Taurini-Romae (1954), ed. Maggiolo, n.° 240. Editio Pirotta, Neapoli (1953), n.° 460.

[23] *Phys.*, 198 a, 29-31: Διὸ τρεῖς αἱ πραγματεῖαι, ἡ μὲν περὶ ἀκίνητον, ἡ δὲ περὶ κινούμενον μὲν ἄφθαρτον δέ, ἡ δὲ περὶ τὰ φθαρτά.

[24] *Phys.*, 194 a, 13-16: ἡ φύσις διχῶς, τό τε εἶδος καὶ ἡ ὕλη, ὡς ἂν εἰ περὶ σιμότητος σκοποῖμεν τί ἐστιν, οὕτω θεωρητέον. Ὥστ' ὄντ' ἄνευ ὕλης τὰ τοιαῦτα οὔτε κατὰ τὴν ὕλην.

La determinación del concepto de naturaleza del lib. Δ de la *Metafísica* es menos sistemática que la del lib. II de la *Física*, aunque las definiciones coinciden. Ambas redacciones parecen coetáneas, pero a veces los raciocinios del lib. Δ son menos rigurosos, sin agregar nada fundamental a los conceptos de la *Física*. No hay que descartar la posibilidad de la intervención de la mano extraña de un discípulo en la redacción del libro Δ. O. HAMELIN, *Le système d'Aristote*, Paris, 1920, p. 305, dice bien que "la naturaleza es, por tanto, algo ambiguo entre la materia y la forma". En cambio, J. OWENS, *Our knowledge of Natur*, en "Proceedings of the Amer. Cath. Philos. Association", vol. XXIX, p. 70, no expresa claramente la incertidumbre aristotélica cuando afirma: "Estas dos causas, materia y forma en el orden de la substancia son 'naturaleza' para Aristóteles. Las cosas así constituidas son cosas naturales." La cuestión no es tan simple. Ver lo que el propio Aristóteles dice en 193 b, 6-8: Τὸ δ' ἐκ τούτων φύσις μὲν οὐκ ἔστι, φύσει δέ, οἷον ἄνθρωπος. καὶ μᾶλλον αὕτη φύσις τῆς ὕλης;: respecto de los dos, materia y forma, no es una naturaleza, sino un ser por naturaleza como el hombre.

[25] *Phys.*, 194 a, 28-29.

Pero Aristóteles agrega una determinación más que tiende a aclarar el concepto de naturaleza, cuando afirma que ésta es de las causas que operan con vista a una finalidad, ἡ φύσις τῶν ἕνεκά του αἰτίων. La argumentación abunda en ejemplos. Así, las cosas naturales se producen siempre o con cierta frecuencia tal cual ellas son, mientras las que acaecen por el azar o la fortuna son accidentales. Las lluvias y las temperaturas ocurren cuando corresponde que acontezcan, y ello prueba que se producen en vista de una finalidad. Luego, concluye, "la finalidad se encuentra en los cambios y los seres naturales". Aún insiste más y agrega: "Por un impulso natural y a la vista de algún fin, la golondrina construye su nido, y la araña su tela, y las plantas producen sus hojas en relación a los frutos, y dirigen sus raíces no hacia lo alto, sino hacia abajo para su nutrimiento, luego es evidente que esta especie de causalidad existe en las generaciones y los seres naturales" [26]. Inmediatamente nos damos con esta sentencia: "De otra parte, por ser doble el concepto de naturaleza, de un lado materia y del otro forma, y por ser ésta fin y las otras a vista de un fin, ésta [la forma] será una causa, la causa final" [27]. Como las "cosas naturales son todas aquellas que, movidas de modo continuo por un principio, llegan a un fin" [28], resultará "evidente, por tanto, que la naturaleza es causa y causa final" [29]. Santo Tomás comenta el pasaje anterior con su penetración habitual. La forma y lo *quod quid est* pertenecen a la consideración natural de las cosas, de acuerdo a lo cual la forma es también fin y por la que se cumple la generación. La forma y el fin coinciden en el mismo sujeto, y porque la naturaleza procede respecto a algo, es necesario que en lo referente a ella corresponde considerar la forma no solamente en cuanto es tal, sino también en cuanto es fin. Si la naturaleza no obrase respecto a algo, se la consideraría sólo en cuanto forma, pero no en cuanto fin [30]. La conclusión tomista no identifica, por cierto, naturaleza y forma, pero instituye la transitividad de la naturaleza refiriéndola a la forma, pues

---

26 *Phys.*, 199 a, 21 y ss.

27 *Phys.*, 199 a, 31-33: καὶ ἐπεὶ ἡ φύσις διττή, ἡ μὲν ὡς ὕλη, ἡ δ'ὡς μορφή, τέλος δ'αὕτη, τοῦ τέλους δ'ἕνεκα τἆλλα, αὕτη ἂν εἴη αἰτία ἡ οὗ ἕνεκα.

28 *Phys.*, 199 b, 15-17: φύσει γάρ, ὅσα ἀπό τινος ἐν αὐτοῖς ἀρχῆς συνεχῶς κινούμενα ἀφικνεῖται εἴς τι τέλος.

29 *Phys.*, 199 b, 32-33: Ὅτι μὲν οὖν αἰτία ἡ φύσις, καὶ οὕτως ὡς ἕνεκά του, φανερόν.

30 *Op. cit.*, ed. Maggiolo, n.° 246; ed. Pirotta, n.° 481.

expresamente afirma que "natura operatur propter aliquid", pero esto no sería congruente con el principio de que la naturaleza en oposición al arte es ἀρχὴ ἐν αὐτῷ, si se toma esta sentencia como "principio en sí mismo" y no "in eo in quo est".

La acción transitiva de la naturaleza, según la exégesis tomista, no elimina el sentido inmanente que tiene el principio aristotélico. Así como la referencia a la materia no solucionaba la aporía inmanencia-transitividad, tampoco significa una solución la referencia a la forma. En efecto, si la forma no es causa de movimiento, como ya dijimos, no dirigirá a un fin, pues el dirigir teleológicamente implica de necesidad la idea de movimiento. La forma, pues, ni tiende, ni se dirige a un fin, sino que simplemente es principio de ser, y en cuanto tal no es pasiva como la materia, sin llegar a ser activa como la naturaleza. Claro que pertenece a la consideración natural de la cosa, pero de tal consideración, y si se tiene en cuenta, como debe tenerse, el carácter esencial de la forma, no se sigue necesariamente que la forma sea fin, sino que la cosa *informada* es, que está en el ser, y nada más. No se puede, pues, instituir la forma como fin, sin realizar una violenta transposición. La forma no puede ser impuesta o puesta como causa final, sino por una *decisión*, por un procedimiento coercitivo que no considera la indiferencia fundamental de ella por la finalidad. La transformación de la forma en finalidad no halla justificativo en el carácter de aquélla, sino en la necesidad de lograr la transitividad del proceso de la generación.

4. La fórmula del libro V de la *Metafísica* traducía, quizá, el pensamiento más auténtico de Aristóteles, aquel que lo vinculaba con la tradición presocrática y platónica. La pura línea física no tenía otra orientación posible que la inmanencia de la naturaleza, el movimiento mismificante que se cumple en la intrinsecidad del proceso natural, sin consideración de la eficiencia y la finalidad. El fondo de esta concepción física estaba legislado más por la necesidad que por la causalidad. Por virtud de aquélla, "la naturaleza no aparece cual un conjunto episódico de fenómenos, como una defectuosa tragedia" [31], sino como una armonía en que las cosas "son movidas de continuo por un principio interior". Ese principio interior era la na-

31 *Metaphy.*, Λ, 1090 b, 19-20: οὐκ ἔοικε δ'ἡ φύσις ἐπεισοδιώδης οὖσα ἐκ τῶν φαινομένων, ὥσπερ μοχθηρὰ τραγῳδία.

turaleza necesitante, en cuanto principio que actúa en la inmanencia de las cosas. La sentencia "Dios y la naturaleza no hacen nada en vano" [32] no tiene sentido si se toma Dios por un ser investido de causalidad eficiente, porque ello está totalmente fuera del pensamiento aristotélico, pero sí lo tiene si se pone antes de naturaleza la necesidad o algo semejante. Tanto es así, que más adelante, en el mismo tratado, transfiere todo el poder rector a la naturaleza sola: a propósito del movimiento de los cuerpos celestes, se pregunta del efecto que causaría a los humanos habitantes de la tierra el ruido que producirían aquéllos y su efecto destructor, si su traslación se realizase a través de una masa de fuego y aire expandida por todo el universo. Y al comprobar que nada de esto acontece, escribe en el *De Caelo:* "Todo acaece como si la Naturaleza hubiera sabiamente previsto lo que debe ocurrir. Y si su movimiento se cumpliera de otro modo, nada en la tierra sería lo que es" [33]. Y unas líneas más abajo escribe casi con devoción estoica: "la Naturaleza nada hace que sea alógico o frustrado" [34]. "Nada hay desordenado en las cosas que son por naturaleza y conformes a la Naturaleza: pues la Naturaleza es, en todas las cosas, causa de orden... Donde no hay orden no habrá allí una obra de la Naturaleza" [35]. Aquí es patente un sentido divino de la naturaleza, casi personificada en un nombre. Para Aristóteles, la Naturaleza es divina o es una divinidad que actúa en la inmanencia de las cosas como un principio en sí mismo [36].

El principio de la naturaleza como un principio en sí mismo era de vieja data y de genealogía presocrática. Veámoslo Al estudiar el movimiento local, Pierre Duhem declara que para explicarlo se debe responder a dos cuestiones previas: 1.ª ¿cuál es el término fijo al

---

32 *De Caelo* (Allan), I, 4, 271 a, 33: ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν. θεός debe traducirse por "divinidad".

33 *Idem*, II, 9, 291 a, 1-26: ... ὥσπερ τὸ μέλλον ἔσεσθαι προνοούσης τῆς φύσεως.

34 *Idem*, II, 11, 291 b, 13-14: ἡ δὲ φύσις οὐδὲν ἀλόγως οὐδὲ μάτην ποιεῖ.

35 *Phys.*, VIII, 252 a, 11-16: ἡ γὰρ φύσις αἰτία πᾶσι τάξεως. Donde no hay orden, οὐκέτι φύσεως ἔργον.

36 A. Mansion, *Introduction à la physique aristotelicienne*[2], Louvain-Paris, 1945, en pp. 264-265, se pregunta: "¿se deberá creer, entonces, que Aristóteles ha imaginado bajo el nombre de Naturaleza una especie de demiurgo, que distribuye la materia de modo que se asegure la marcha de la máquina cósmica?". Un demiurgo que opere como causa eficiente, por cierto que no. Pero un principio actuante inmanentemente, sí.

que deberán referirse las posiciones sucesivamente ocupadas por el móvil?; 2.ª ¿cuál será el reloj que señalará el tiempo en el que el móvil ocupa cada una de aquellas posiciones? La Física aristotélica contesta: 1.ª la tierra está necesariamente en reposo, de manera que los movimientos referidos a la tierra son los movimientos absolutos; 2.ª el tiempo se determina de una manera absoluta por el movimiento diurno de la esfera de las estrellas fijas, que es una rotación necesariamente uniforme. Estas dos proposiciones proceden de un mismo principio que domina toda la Física de Aristóteles, aunque no es deducido de ella, pero que es un axioma para ella, a saber: la substancia celeste es eterna, incapaz de generación, de alteración y de corrupción; sin embargo, el solo movimiento que le convenga es el único que se puede seguir indefinidamente, permaneciendo siempre idéntico a sí mismo, es decir, el movimiento de rotación uniforme. Este principio magno es de Platón, de Aristóteles y originariamente de los pitagóricos, y es el fundamento de toda la astronomía antigua. Y concluye Duhem con esta sentencia: "Así, toda la ciencia helénica aparécenos conducida por una enseñanza de la Teología: por el dogma de la divinidad de los astros" [37]. Pero la divinidad de los astros es un efecto de la divinidad de la naturaleza, que rige el orden cósmico, no como causalidad eficiente y extrínseca, sino en la inmanencia de una causación mismificante, que es principio en sí mismo y no en la alteralidad de otro como el arte. Si la naturaleza hubiera logrado transitividad, hubiera sido imposible no identificarla con el arte. Tal el dilema que Aristóteles no acertó a resolver, en su concepción física [38].

---

37 PIERRE DUHEM, *Le système du monde*. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic². T. I, Paris, 1954, p. 225.

38 Sin embargo, no dejó de advertirlo, como lo revela el pasaje bien conocido del *De partibus animalium*, 641 b, 12-15: Φαίνεται γάρ, ὥσπερ ἐν τοῖς τεχναστοῖς ἐστιν ἡ τέχνη, οὕτως ἐν αὐτοῖς τοῖς πράγμασιν ἄλλη τις ἀρχὴ καὶ αἰτία τοιαύτη, ἣν ἔχομεν καθάπερ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν ἐκ τοῦ παντός; así como en los artefactos está el arte, igualmente en las cosas mismas se manifiesta otro principio y otra causa semejante [al arte] que encontramos, como el calor y el frío, en el Universo. Aristóteles, que había comenzado diciendo que la naturaleza se diferencia del arte en que es ella un principio en sí mismo mientras que éste es un principio en otro, ahora reconoce que la naturaleza es también arte. La contradicción es flagrante con la sentencia de la *Metafísica*, lib. Λ, 1070 a, 6-8.

HEIDEGGER, FILOSOFO DEL SER

En su pequeño libro de rimas y sentencias filosóficas, afirma Heidegger que la "obscuridad del mundo jamás logra la luz del Ser". El mundo se mueve en la tiniebla: "para los dioses hemos llegado demasiado tarde y para el Ser demasiado temprano" [1]. Como partes del mundo nos envuelve una doble obscuridad, pero de naturaleza desigual: la que nos oculta los dioses, parece que fuera sin esperanza, pues los dioses habrían sido y ya no son; mientras que la que nos encubre el Ser aun podría tener una alborada ("si la temprana luz de la mañana calladamente crece sobre las montañas") [2]. Dejemos por ahora los dioses, y concentremos nuestra atención sobre el Ser (que Heidegger en sus poesías escribe a la antigua, *Seyn*), pues el problema fundamental de esta filosofía es el del Ser. A los treinta y tres años de su formulación inicial, la filosofía heideggeriana ofrece suficiente perspectiva histórica para ser juzgada en su completidad (don Martín acaba de cumplir setenta años), sin mucho riesgo de cambios fundamentales. En esta nota, utilizaremos dos juicios, de instancia católica ambos, pero no coincidentes en su decisión ni en el sentido de su crítica.

1. El primero es el del filósofo uruguayo Juan Llambías de Acevedo, quien ha reunido en un opúsculo titulado *El antiguo y el nuevo Heidegger y un diálogo con él* dos escritos publicados en 1950 y 1955 [3]. Según Llambías, el pensamiento heideggeriano está

---

[1] Die Verdüsterung der Welt erreicht nie das Licht des Seins. — Wir kommen für die Götter zu spät und zu früh für das Sein. *Aus der Erfahrung des Denkens*, 1954, p. 7.

[2] Wenn das frühe Morgenlicht still über den Bergen wächst..., ibíd., p. 6.

[3] *El antiguo y el nuevo Heidegger y un diálogo con él*, Montevideo, 1958.

afectado por una esencial ambigüedad. Este defecto se revela "analizando el *Epílogo* a la conferencia *¿Qué es metafísica?*, añadido a la edición de 1943, la *Carta sobre el humanismo* de 1947, y la *Introducción* a aquella conferencia agregada en la edición de 1949, y comparándolos con la obra fundamental y otros escritos anteriores" (p. 7). El problema de *Sein und Zeit* es el del sentido del Ser; éste insistentemente es presentado como distinto del Ente, y aceptado que el Ser (Sein) tiene prioridad de naturaleza respecto al Ente (Seindes), se puede hablar de "Ser del Ente" (Sein des Seienden), como elemento constitutivo del uno en relación al otro. Por ser el hombre el Ente privilegiado, en él debe comenzar la consideración del Ser, y, en efecto, el hombre es el tema primero de la Ontología: la analítica del hombre (Dasein) es el tema de la Ontología fundamental. Dice Llambías que esta Analítica determina al hombre por una serie de notas tomadas a la antropología bíblica y a la teología cristiana edificada sobre ella, por ejemplo: "mundo", "derelicción" (Geworfenheit), "caída" (Verfallen), "proyecto", "cuidado" (Sorge), "muerte", "libertad", "conciencia moral", "culpa", "tiempo", "nada", "iluminación" (Lichtung), "aceptación decidida" (Entschlossenheit) (p. 8). Pero la enumeración no es convincente, pues, en rigor, ninguno de los términos mentados es exclusivamente teológico. Agrega que "presenta estos conceptos cuidadosamente desarraigados de los complementarios que integran la antropología cristiana: se habla de una *derelicción* del hombre en el mundo, pero sin vincularlo a una *creación* con sentido que explique su existencia..., hay una nada de donde salen los Entes, sin *Creador*, una iluminación sin *Verbo*, un 'estar-en-el-mundo' sin el contraconcepto del *corpus mysticum Christi*" (p. 8). Pero esto no es ambigüedad, sino que, por el contrario, expresa una orientación estrictamente filosófico-racional, de recortados perfiles. La referencia a la *culpa* justifica más la crítica de Llambías, aunque éste no señale el origen luterano de la inspiración del concepto: Heidegger define la *culpa* como elemento constitutivo del Ser del hombre, y Lutero afirma que "Peccatum originale est ingenitum et perpetuo haerens malum in nobis, faciens nos reos aeternae mortis, quod durat, donec hic vixerimus, et posset dici *habitus ingenitus*". Pero el concepto de *Schuld* es filosófico y el de *peccatum* teológico. Ambos planos no coinciden jamás en Heidegger,

sin que esto signifique que su filosofía sea anticristiana. El preguntarse si lo es o no lo es resulta, por lo menos, un problema, y supone el de si puede haber una filosofía cristiana. Nosotros creemos que la filosofía de Heidegger es precristiana, no precisamente anticristiana. Es una vuelta a la originalidad del filosofar, es una filosofía de la *línea,* como él la llama en uno de sus últimos escritos; o del *filo de la navaja,* como nosotros preferiríamos denominarla.

Llambías insiste en que "la posición de Heidegger es más radical que la de una negación de Dios y de la supervivencia, porque la descripción del hombre es hecha en términos tales, que no ofrece siquiera la posibilidad de plantear los respectivos problemas. El hombre conoce la trascendencia (en el sentido de lo que está más allá de la conciencia), pero está limitado por el mundo, el tiempo y la muerte. Respecto a éstos, no hay más trascendencia que la Nada. Por esto, y por la dislocación y remoción de todos los conceptos que constituyen la base de la filosofía occidental, sería la expresión más aguda del nihilismo, una filosofía de la crisis" (p. 10).

Otra caracterización de la filosofía de Heidegger es factible, desde el punto de vista de la relación de sujeto y objeto, y puede ser considerada como una ampliación del kantismo: "los Entes existen con independencia del hombre (hay 'cosas en sí'), pero su constitución *a priori* y su ser están determinados por el hombre. Así, los Entes intramundanos son determinados en su ser por lo que son para el hombre, es decir, como útiles. Su esencia es la *amanualidad* (Zuhandenheit). Si el espacio es un *a-priori* es porque el hombre 'da espacio' a los Entes. El mismo hombre es esto o aquello en la medida en que se ha comprendido, y la comprensión es un proyecto, elemento éste de la abertura (Erschlossenheit) del hombre. La verdad originaria está en la abertura del hombre y hay verdad sólo en cuanto hay hombre. El tiempo es el horizonte de la comprensión del Ser, porque el tiempo es constitutivo del Ser del hombre" (pp. 10-11). De esto resulta que la filosofía de Heidegger es de una absoluta subjetividad en sentido kantiano, pero sin ser un kantismo estricto, pues lo sobrepasa en cuanto la aprioridad cognoscitiva es un momento de la estructura integral del hombre, es un aspecto de nuestra ocupación (Besorgen). La gnoseología así ampliada, como parte del Ser del hombre, se transforma en Antropología y el idealismo tras-

cendental en *antropologismo* o *humanismo trascendental*. Filosofía del hombre (Dasein) finito y, en consecuencia, "filosofía de la existencia finita". "El gran problema de la filosofía en *Sein und Zeit* y en *Kant und das Problem der Metaphysik*, es el de la relación entre la finitud del hombre y el Ser del Ente. La intención explícita de Heidegger es ontológica, no antropológica. Pero intenta una Ontología *basada* en la Antropología, y, por eso, sin ser una Antropología, es un antropologismo: una interpretación del Ser en general, a partir del Ser del hombre" (p. 12).

Hasta aquí la filosofía heideggeriana de acuerdo a *Sein und Zeit* y a *Kant und das Problem der Metaphysik*: es la filosofía del antiguo Heidegger. La del nuevo, está contenida o indicada en el *Epílogo* y la *Introducción* a la lección *¿Qué es metafísica?* y en la *Carta sobre el Humanismo*. "Según éstos, el sentido de la doctrina tal como fue concebida desde un principio implica: 1) su problema no es metafísico, sino que busca un punto de arranque más allá de la metafísica; 2) no se interpreta el Ser por su relación con el hombre, sino al revés, al hombre por su relación al Ser: 3) el Ser no es ya el Ser del ente, sino que se induce a concebirlo como algo separado, quizá personificado, acercándolo al concepto de Absoluto" (p. 12). Esto, que parecería un progreso, Llambías lo llama "ambigüedad congénita del pensamiento de Heidegger" *(ibid.)*. Pero las cosas no son tan esquemáticas como veremos luego.

En el *Epílogo* a *¿Qué es metafísica?* afirma ahora, Heidegger, que su propósito primitivo no fue el de justificar, sino el de superar a la Metafísica, y que su problema no es el "Ser del Ente", sino el de la "verdad del Ser" (p. 12). "La metafísica se ocupa de la verdad del Ente, para lo cual necesita un saber del Ser, pero no puede meditar la verdad del Ser. Ahora bien, el problema de la verdad del Ser es más originario que el del Ente, es el *fundamento de la Metafísica* y, por consiguiente, no es ya un problema metafísico." "La Metafísica trata del Ente en cuanto Ente, en un doble problema: el de lo común a todo Ente, la entidad del Ente, y el del Ente supremo y divino. Su conocimiento se basa en la luz del Ser. Cualquiera que sea la explicación, espiritualista, materialista o de otro tipo, siempre recibe su luz del Ser. Y el Ser llega en la verdad, en la *alétheia*, que originariamente significa descubrimiento. La

verdad del Ser, pues, es el fundamento de la Metafísica y puede llamarse el terreno del cual se alimenta la raíz del árbol de la Filosofía. Pero, si bien la Metafísica conoce a la luz del Ser, no investiga el Ser mismo, sino el Ente. No tiene a la vista esa luz del Ser. Es como si el foco quedara a su espalda. Ahora se trata de volver al Ser y de pensarlo. Pero el pensar que intenta experimentar el *fundamento* de la Metafísica, esto es, la verdad del Ser, en lugar del Ente, ha abandonado en cierto sentido a la Metafísica. Sin embargo, el pensar en la verdad del Ser no significa pensar *contra* la Metafísica, sino ahondar en su fundamento. La Metafísica es lo primero en la Filosofía, pero no alcanza lo primero en el pensar" (pp. 13 y 14). El problema así planteado parece totalmente nuevo, y la audacia de tal planteamiento lo llena de asombro y hasta de indignación a Llambías, quien transcribe al propio Heidegger cuando dice: "El pensamiento futuro ya no es más Filosofía, porque piensa más originariamente que la Metafísica", y agrega por su cuenta: "La Ontología tradicional e inclusive la kantiana, desconocen que hay un pensamiento completamente nuevo. Es 'la revolución de la relación al Ser'. Este es el contenido de la 'Ontología fundamental', que no es Ontología en el sentido tradicional. Llamémosla entonces 'Meta-metafísica' " (p. 14).

Resulta de aquí que "La pregunta 'qué es la metafísica en su fundamento' es ambigua, porque tiene a la vez que pensar metafísicamente y partir del fundamento de la metafísica, es decir, no más metafísicamente" (p. 15). A nuestro juicio, trátase de una ambigüedad puramente nominal, que desaparece apenas advertimos que, de acuerdo al pensamiento heideggeriano, la antigua metafísica (es decir, la de tipo racionalista), es en realidad trans-física, o sea, doctrina del Ente físico-matemático, mientras que la llamada redundantemente meta-metafísica corresponde a la metafísica del Ser. Ahora, qué sea este Ser, es otro problema: desde luego, no es el *Esse* del tomismo, que se sitúa en la trascendencia real, pero puede darse otro *Esse* en la individualidad inefable, *Esse* emergente y originario, *ursprünglich* diríamos heideggerianamente, que da razón, sin ser propiamente causa de los Entes. Sea lo que fuere, nos parece que esta sugestiva y fecunda doctrina de Heidegger es perfectamente coherente con la anterior, si bien aparece ligada a una obscuridad constitutiva propicia

a los reflejos míticos y a los ensayos vivenciales. De aquí procede, sin duda, el lenguaje hermético de Heidegger, al cual ha dedicado su última obra *Unterwegs zur Sprache*.

Continuemos con Llambías. "La tesis central —escribe— en que Heidegger insiste últimamente es que el hombre es determinado por el Ser por medio del pensar. El pensar no crea la referencia del Ser a la esencia del hombre, sino que sólo la expone como aquello que es transmitido por el Ser. El pensar dice la verdad del Ser, *conducido por el Ser*. El Ser es el elemento del pensar como el agua lo es del pez. El pensar es pensar *del* Ser, y este genitivo tiene una doble significación: 1) El pensar es Ser en cuanto *producido* por el Ser, pertenece al Ser; 2) El pensar es *del* Ser en cuanto, perteneciendo al Ser, oye al Ser. La esencia del pensar consiste, pues, en que es adoptado por el Ser. El Ser le da la esencia. El *Ser* posibilita el pensar" (p. 16). Opinamos que esta tesis indica un efectivo y nuevo progreso en el pensamiento heideggeriano, pues instituye la prioridad metafísica del Ser respecto al pensar, lo cual es de buena cepa greco-medieval, según la cual el Ser mide a la mente (intellectus est potentia passiva), y no al revés. Es lógico que la expresión "es gibt Sein" deba ser entendida en sentido activo, como "el Ser da": "sólo mientras se produce la iluminación del Ser, se transmite ser al hombre" (p. 17). Es lógico también que a la filosofía heideggeriana no satisfaga la definición de hombre como "animal racional", porque esta proposición ha sido estructurada de acuerdo a la filosofía del Ente: "animal racional" significa "animal racional para el Ente". La definición heideggeriana acaso fuese: "Ente que piensa el Ser", con la advertencia de que el Ser tiene prioridad de dignidad (metafísica) respecto al sujeto pensante. "*Lo esencial no es el hombre sino el Ser*" (p. 18).

Indudablemente, como veremos luego con más insistencia, el sistema de Heidegger es ahora una *filosofía del Ser*. Es el punto culminante de su pensamiento, al que ha llegado por un trabajoso proceso, en el cual puede haber habido algunas situaciones ambiguas transitorias, como en toda elaboración sistemática, pero que, al cabo, remata en una conclusión suficientemente precisa. La construcción heideggeriana concluye en el Ser, que da razón del Ente, porque es el fundamento de la realidad. Los mismos galimatías acerca

de la Nada, tan enigmáticos en el primer Heidegger, resultan ahora eliminados de hecho, por el imperio omnímodo del Ser. No otra cosa significa que "la Nada (es) entendida como el Ser mismo" y "no como absoluta negatividad" (p. 20). En la segunda parte de nuestra nota discutiremos este problema de la Nada, que ya no es Nada, porque es Nada del Ente y no del Ser; pero como el Ente es por el Ser, la Nada pierde su carácter ontológico y se transforma en una entidad lógica o en privación (lógica) del Ser en el Ente. La Nada, ahora, en el sistema heideggeriano es una *estéresis*, un *Entblösstsein*.

El ser, así determinado, no es ambiguo, sino inefable. Habría ambigüedad si no fuese real-objetivo. Pero lo es en grado inequívoco, tanto cuanto lo es la distinción de Ser y Ente. La inefabilidad del Ser heideggeriano la confirma Llambías con la enumeración *de divinis nominibus* que trae en pp. 20-21, pero no creemos que sean intercambiables en el orden de la divinidad real-trascendente, pues la nomenclatura heideggeriana es para un Ser numinoso y originario.

2. El segundo juicio al que haremos referencia es el del P. J. B. Lotz, publicado primero en alemán, en 1951, y luego en francés, en 1956, con algunas modificaciones, bajo el título *Heidegger y el Ser*[4]. De entrada, el P. L. afirma que "el pensamiento filosófico de Heidegger constituye no una Filosofía de la existencia, sino una Filosofía del Ser. La cuestión fundamental que considera no concierne ni a la existencia ni al hombre, sino al Ser" (p. 3). Por cierto que se ocupa también de la Ek-sistencia (como escribe ahora esta palabra), es decir, del hombre que existe, pero subalternada al problema del Ser. Este problema adquiere ahora caracteres de exclusividad. El Ser (Sein) es el fundamento del Ente (Seiendes). La consideración relativa al Ente es óntica, mientras que la que se refiere al Ser es ontológica.

Veamos ahora una historia del Ser. Todo el pensamiento filosófico occidental, principalmente después de Heráclito, hasta nuestros días, se particulariza por haber olvidado al Ser. Sólo ha reparado en el Ente, en la *Entidad del Ente*. Este olvido se acentúa después de

---

[4] Primero en la revista alemana *Universitas*, 1951: luego, en *Archives de Philosophie*. Paris, 1956, t. XIX, NS., cahier 2, pp. 3-23, a cuyo texto nos remitiremos.

Platón y Aristóteles, domina la Antigüedad cristiana y la Edad Media y prosigue su curso en los tiempos modernos hasta el idealismo alemán, incluido Nietzsche, que inaugura su fin. Pero ha llegado la hora en que el *Ser mismo* se muestre, sea por primera vez, sea después de un prolongado eclipse. La Metafísica será suplantada y *se levantará la aurora de la auténtica filosofía del Ser*. Mientras que la Metafísica se hundía en la noche del olvido del Ser, de su velamiento (Verborgenheit), la filosofía del Ser, de Heidegger, se expande en el pleno día de la patentización (Offenbarkeit), del develamiento (Unverborgenheit, *alétheia*), de la verdad del Ser. El cumplimiento de esta tarea magna es el objeto de la Ontología fundamental.

Prosigue el P. L.: "caracteriza específicamente en primer lugar la nueva filosofía del Ser, su método, emparentado primero con el *método fenomenológico* de Husserl, pero del cual en el decurso del tiempo lo han alejado progresivamente profundas modificaciones" (p. 5). El método de Husserl exploraba las esencias, mientras que el de Heidegger lo aplica a la penetración del Ser, fundamento de toda esencialidad. Se patentizará más la diferencia si se repara en que, para Heidegger, la evicción de la Metafísica incluye la de la Lógica tradicional: el equipo conceptualista de esta lógica corresponde al Ente y sólo vale para él; mientras que *el Ser sólo se revela anteriormente a toda predicación y aun a todo concebir*. Así se explica que en algunos escritos y exposiciones orales más recientes, Heidegger busque un *modo de expresión* (Art des Sagens) que evoca el de la *poesía mítica* (das Mythisch-Dichterische). A esto responde también el lenguaje mostrativo y cauteloso de Heidegger, cuando quiere dar cuenta de su propia experiencia del Ser. Según el P. L., "si calificamos de racional (das Rationale) el dominio de lo lógico, será necesario decir que el modo de conocimiento heideggeriano remonta hasta el fundamento pre-racional de este dominio. Esto daba a *Sein und Zeit* una tonalidad más bien *irracional;* actualmente, por el contrario, aparece allí un rasgo acentuado de *supra-racionalidad* (Ueber-rationales)" (p. 6). Nosotros creemos que no se trata de una suprarracionalidad, sino de una pre-racionalidad (Vor-rationales). Al final de nuestra nota se verá porqué.

Antes de seguir adelante convendrá exponer la relación del Ser con el hombre. Lo que caracteriza al hombre como Ente humano es la comprehensión del Ser (Seinsverständnis): así considerado el hombre se llama *Dasein* (Ser-allí, Ser allí-estante), en cuanto es el *allí* del Ser. Se llama también *Ek-sistencia,* en cuanto tiende hacia el Ser y es a la vez *interior* al Ser (hinaus-und zugleich in Sein innesteht). "Primeramente y con frecuencia, el hombre es cautivo del Ente, y en este caso solamente el Ente se muestra. En *Sein und Zeit,* Heidegger revela esta situación y la caracteriza como la caída (Verfallen), la inautenticidad (Uneigentlichkeit). Su análisis penetra más adelante hasta la autenticidad, hasta la aperidad o revelación (Erschlossenheit) y el estado de decisión (Entschlossenheit), gracias a lo cual, de inmediato, el Ser se hace presente. Mientras que antes, Heidegger hacía aparecer sobre todo en el hombre individual la tensión existente entre el estado de perdición (Verlorenheit) en el Ente y el estado de patencia o apertura (Offenheit) a y para el Ser (für das Sein), la refiere ahora a las fases fundamentales de la historia del Ser. Su arraigo en la Ek-sistencia no condena *a priori* al fracaso a la filosofía del Ser: es legítimo y aun necesario que tome su punto de partida en el hombre, porque, en el seno del mundo, efectivamente, sólo en él el Ser se muestra en tanto que tal" (p. 7).

Es posible ya definir con mayor precisión el *sentido del Ser* a partir del hombre, pero primeramente habrá que apartar dos equívocos. Uno de ellos es la *interpretación subjetivista del Ser,* que lo relaciona con el *a priori* kantiano y lo toma por un proyecto (Entwurf) apriórico del hombre, merced al cual éste forma el Ente. Es verdad que "el Ser ilumínase en el proyecto extático", pero no se agota en ello, porque "el proyecto no crea el Ser" y éste no es "un proyecto del hombre", y este "arrojamiento" (Wurf) es aquello en lo que se origina "el estado de ser arrojado del Dasein". Estas precisiones, por más enrevesadas que aparezcan, motivan que la filosofía heideggeriana resulte incompatible con todo subjetivismo. El otro equívoco que precisa destruir es la manera *antropológica* de comprender el Ser heideggeriano. Según ella, el Ser y el Ser-hombre (Menschsein) harían uno solo. Luego en vez de una filosofía del Ser junto a una filosofía de la Ek-sistencia, tendríamos una pura filosofía existencial centrada en el hombre. Pero tal interpretación

existencialista se elimina fácilmente ahora —quizá menos fácilmente antes— con las declaraciones superabundantes del propio Heidegger, de que el Ser se identifica tan poco con el hombre, que más bien lo *precede* y es su *fundamento*. Agreguemos que todo Ente está detrás del Ser a infranqueable distancia. "Quizá el *es* sólo puede decirse específicamente del Ser, de modo que todo Ente no es, no es jamás en sentido estricto."

Aclarados los dos equívocos supradichos, debemos enfrentarnos con la interpretación nihilista de Heidegger. Consideremos el problema decisorio de la Nada. La exposición del P. L. es de una gran fuerza de convicción. Hasta aquí hemos llegado a este resultado: el Ser está siempre allende de todo Ente y aun allende del hombre. Luego, juzgan algunos, en estricta filosofía heideggeriana a la pregunta ¿qué es el Ser?, se debe responder que "el Ser es la *Nada*". Creen hallar justificativo en *Sein und Zeit* y en *Was ist Metaphysik*. Y, efectivamente, el análisis existencial no rebasa la Nada; "el ser-hombre se funda en la Nada, se recibe él mismo, según su característica propia, *a partir de la Nada*". Mas, salido de "la experiencia fundamental del olvido del Ser", *Sein und Zeit* se aplica al hombre cautivo del Ente. Para este hombre sólo hay el Ente: luego, más allá del Ente descubre cuando mucho el *vacío*, la *Nada*, de la cual con exactitud él no sabe lo que ella es. La obra mayor de Heidegger devela la Nada y muestra lo que ella da; pero, inacabada esa obra no explicita lo que finalmente allí se descubre. Pero el *Nachwort* aporta indicaciones que llevan más lejos. Al no poder ser jamás encontrado como Ente, el Ser aparece necesariamente como el "todo otro" relativamente al Ente y, por consiguiente, como el "No-Ente", es decir, como la Nada. Esta última es opuesta al solo Ente, pero no lo es al Ser; "esta Nada es en tanto que el Ser". Es el "velo del Ser". O también: es ella la primera entrada en escena, aun velado, del Ser mismo. Y el P. L. termina este breve análisis con las siguientes palabras, que hacemos nuestras: "No es sostenible la interpretación nihilista, pues el Ser no se disuelve en la Nada; al contrario, la Nada remite hacia el Ser. Sí, todos los caminos que van del Ente al Ser pasan por la Nada, pero es permitido recalcar que este paso implica la afirmación del Ser al mismo

tiempo que la negación del Ente, que interviene también, en Heidegger, en el paso del ser-hombre al Ser" (pp. 10-11).

Llegamos ya a los problemas capitales. La interpretación nihilista conduce necesariamente a la *interpretación atea del Ser* heideggeriano, aunque en realidad no son solidarias, pues, a veces, se encuentran separadas. Una frase de Heidegger parece dar razón a los intérpretes ateos: "El Ser no es Dios." Pero les da y no les da, pues no se puede absolutamente asimilar el Ser a Dios sin riesgo de panteísmo. Además, pone el Ser en relación con la esfera de lo divino. Solamente "en la proximidad del Ser... se realiza, si alguna vez tiene lugar, la decisión" sobre la cuestión de Dios. La dimensión "en que solamente esta cuestión puede ser planteada" es lo *Sagrado*. He aquí el texto: "Solamente a partir de la verdad del Ser se puede pensar la esencia de lo Sagrado. Solamente a partir de la esencia de lo Sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Solamente en la luz de la divinidad se puede pensar y decir lo que la palabra *dios* debe nombrar." Es la sola manera de aclarar "cómo está constituida ontológicamente la relación del *Dasein* hacia Dios". Pero el problema de Dios queda en la obscuridad.

Sin embargo, ¿será posible una *interpretación teísta*? Las esperanzas no son muchas. Heidegger dice que su pensamiento "de ningún modo se decide por el teísmo; no puede ser ni teísta ni ateísta". Según el P. L., para entender esta afirmación hay que considerar su origen. No procede, en efecto, de "una actitud de indiferencia" respecto al problema de Dios, sino "de la voluntad de respetar los límites impuestos al pensamiento en tanto que tal y que lo son... por la verdad del Ser". Pero esto asigna "al hombre, en el momento del *actual destino del mundo*", la tarea de pasar por la *iluminación del Ser* (Lichtung des Seins). Lo Sagrado, la divinidad y Dios "aparecen solamente cuando en una larga preparación, el Ser mismo se ha iluminado y ha sido experimentado según su verdad". Con Hölderlin, Heidegger ve nuestra época como si estuviese siempre bajo el signo de la ausencia o de la "*falta de Dios*", de donde resulta que "el fundamento en tanto que funda", falla. Por nuestra cuenta diremos que Dios no está presente en el Ser, pero por ahora, por el momento, si bien podría estarlo alguna vez; lo cual querría decir que la presencia de Dios dependería de un factor extraño al Ser,

o sea, de un factor extra metafísico, contingente y no necesario, en una palabra, no filosófico. El P. L. señala que "en una tal concepción de conjunto del *Dasein*, no existe artificio lógico alguno que permita al pensador apremiar a Dios a que aparezca" (p. 12). Un método problemático sería la consideración atenta y paciente del Ser hasta que venga la hora de poder llegar hasta Dios. Mas, por el momento, los tiempos no están maduros para el teísmo" (p. 13). Agregaremos que no hay motivos que aseguren la *empolladura* de Dios en el Ser, ni tampoco que nos garanticen si el huevo del Ser no es estéril, divinamente hablando.

No se puede negar que, por ahora, los supuestos heideggerianos son más favorables *a lo divino de la mitología pagana que al teísmo tal como lo comprende el cristianismo*. Veamos por qué: sabemos ya, en efecto, que el Ser es "más vasto que todo Ente", y que contiguo al animal, a la obra de arte y al ángel, Heidegger coloca a Dios en el Ente. Además, comparado al Ser, "todo Ente no es, no es jamás en el sentido propio del término". Luego Dios, en cuanto Ente, está subordinado al Ser y no logra jamás el *es* del Ser, lo cual es contrario al teísmo más mitigado: para el teísmo, Dios es la plenitud del Ser, no es un Ente, sino el *Ipsum Esse subsistens*. De aquí resulta que la reflexión de Heidegger que no llega al Dios trascendente al mundo se detiene en las *potencias intramundanas* (weltimmanenten Mächten). A éstas se refiere Heidegger, cuando dice que hay que saber "si el dios se aproxima o se retira", "si y cómo el dios y los dioses se niegan y la noche permanece, si y cómo despunta el día de lo Sagrado". Y recuerda al respecto un fragmento de Heráclito, el 119, que expresa: "El hombre en la medida en que es hombre, habita en la vecindad de los dioses." Prueba esto que Heidegger no discute el problema fundamental del ateísmo. Para él se trata de saber, no si existe lo divino, sino de comprobar si lo divino que existe se aproxima o se retira del hombre. Lo divino se presenta bajo figura mitológica; los dioses a su manera pertenecen al Ente, para el cual el hecho de-estar-arrojado procede del arrojamiento del Ser. Con sinceridad, el P. L. indica que para Heidegger, como antes para Hölderlin, estos dioses no son simples proyecciones imaginarias del hombre, sino *potencias reales* que, cual poderes celestes, gobiernan a los mortales. En ellas se concreta

lo Numinoso o lo Sagrado, elemento esencial del fenómeno-mundo (Weltphaenomenen). Son la aparición de lo divino en el interior del mundo, o también lo divino en tanto que puede ser alcanzado, no por el concepto, el juicio o el raciocinio, sino por un modo anterior a toda predicación y a todo concebir, de donde resulta una *especie o tipo de expresión* semejante al de la *poesía mítica* (p. 14). El aire pagano de esta concepción es tan evidente como su falta de acento cristiano y aun teísta.

Pero no lo demos todo por perdido. Antes de decir una palabra definitiva —si alguna puede decirse— contestemos a esta pregunta: "el *Ser*, tal como se presenta en Heidegger, ¿es o no *conciliable con el Dios trascendente?*". En el *Nachwort* de *Was ist Metaphysik*, 4.ª edición, se leía primero: "El Ser es *ciertamente* sin el Ente." Pero en la 5.ª edición de la misma obra, la frase ha sido modificada así: "El Ser no es *jamás* sin el Ente" [5]. El cambio es sugestivo, pues la primera redacción no era incongruente: en efecto, el Ser, en tanto que el Otro del Ente es por sí mismo allende el Ente y sin el Ente. Luego, la modificación, deliberadamente introducida, quiere evitar una interpretación precipitada del Ser en el sentido de la trascendencia (überweltlich). "El *Dasein*, es decir, el hombre en tanto que es el *allí* del Ser, se muestra ontológicamente en cuanto *Ser-en-el-mundo* (in-der-Welt-Sein). Pero el mundo no designa "un Ente ni el dominio del Ente, sino el estado de apertura del Ser". Para saber si, aquí, el mundo se extiende hasta las dimensiones del Ser, o si el Ser se contrae hasta las dimensiones del mundo, serán necesarias nuevas precisiones. "Lo que es el Ser se lo descifra típicamente en el hombre, es decir, que se lo descubre por el análisis de la comprensión del Ser que el hombre en propiedad posee. Sin embargo, el hombre comprende al Ser mismo en el espacio de su propio ser. Pero el Ser-hombre (Menschsein) se manifiesta como cuidado (Sorge), es decir: la totalidad del *Dasein* se pro-yecta en las dimensiones del

[5] Zur Wahrheit des Seins gehört, dass das Sein wohl west ohne das Seiende. *Was ist Metaphysik*, 4.ª ed., 1943, p. 26. Este texto modificado reza así: zur Wahrheit des Seins gehört, dass das Seins nie west ohne das Seiende. *Was ist Metaphysik*, 5.ª ed., p. 41, 1949. Llambías de Acevedo no cita esta fundamental rectificación.

tiempo y particularmente en *una carrera adelante hacia la muerte;* luego el hombre es *temporal* y *finito.* Porque el hombre constituye el paradigma para la comprensión del Ser mismo, será necesario igualmente describir a este último como *temporal o histórico y finito.* En consecuencia de todo esto, no se está distante de afirmar que el Ser no se extiende más allá del mundo, o que él es el mundo mismo. Una metafísica de la participación la explicitaría de la manera siguiente: se alcanza aquí el Ser en tanto que él es inmanente al Ente que de él participa: pero tal como la participación es puesta en juego por Heidegger, la exploración del Ser no puede ir más adelante. De la temporalidad y de la finitud del Ser así participado proceden la temporalidad del Ente, y en particular la estructura del *Ser-hombre como cuidado;* de manera que no es el hombre quien determina al Ser, sino el Ser quien determina al hombre" (p. 15).

A pesar de la buena voluntad del P. L., en la obra heideggeriana nada hay que permita una respuesta alentadora al problema de Dios. Porque nada positivo dice la declaración de *Von Wesen des Grundes:* "por la interpretación ontológica del Dasein, en tanto que ser-en-el-mundo, nada se decide, ni positiva ni negativamente, acerca del Ser posible de Dios". Ni menos la cita del *Brief über den Humanismus,* donde se lee que el Ser-en-el-mundo no contiene aún "ninguna decisión sobre si el hombre, en sentido teológico-metafísico, es un ser solamente del allende o del aquende". La filosofía de Heidegger, en este respecto, no ve más allá de las manifestaciones *intramundanas* de lo divino, y sólo dentro de las posibilidades que el Ser mismo ofrece.

Hasta aquí la exposición del P. L., quien luego arriesga una interpretación positiva de la filosofía heideggeriana, en busca de una salida a lo trascendental que aquélla, según asevera el P., no solamente no excluye, sino que "en el fondo mismo la exige" (p. 17). Para lograrla, habrá que dejar de mano el sólo aspecto *metodológico.* Si éste predomina, el Ser histórico y finito será el límite extremo que se pueda lograr. Resultará absolutamente imposible decidir por esta vía "si un Ser transhistórico e infinito, o sea, el Ser de Dios mismo, está en los fundamentos del Ser histórico y finito. Mas, porque este último no puede ser concebido sino a partir del Ser transhistórico e infinito, la dinámica esencial y necesariamente propia al

contenido reclama una ampliación del método" (p. 17). El primer momento de la filosofía del Ser —el que utiliza el análisis de los fenómenos— "penetraría hasta el reflejo intramundano del Ser divino trascendente, pero no podría alcanzar a este último en tanto que tal". (Debemos advertir que la expresión "reflejo intra-humano del Ser divino trascendente" es del P. L., y no de Heidegger.) El segundo momento, exigido por la problemática misma del Ser, llevaría al Ser divino trascendente, pero guiado por un método esencialmente otro. "Método del *pensamiento discursivo* que se arraiga en la Analogía del Ser y bebe vida en la *relación de causalidad* por la que el Ente está religado al Ser." Pero el mismo P. L. se cuida de prevenir inmediatamente que "la causalidad, en virtud de la cual un Ente procede de un otro Ente, es profundamente distinta de aquella por la cual el Ente está fundado en el Ser". Si es el caso de hablar de causalidad en uno y otro caso, subrayaremos nosotros. En la entrevista de Heidegger con Llambías de Acevedo (p. 28) hallamos este diálogo significativo: "Ud. —dice Ll.— ha empleado para expresar la relación del Ser al Ente los verbos suceder *(ereignen)* y enviar *(schicken)*." "Efectivamente —responde Heidegger—. Y he empleado esas palabras porque yo no veo aún con claridad esa referencia. *Ereignen* y *schicken* deben ser entendidos no en sentido técnico, sino en el sentido familiar y corriente." En rigor, el principio heideggeriano de que "el Ser no es jamás sin el Ente", crea entre ambos una relación necesitante que hace imposible una relación de causalidad. En cuanto al acontecer *(ereignen)* y enviar *(schicken)*, provocan la idea de presencia de los Entes, pero sin relación estrictamente causal. Los términos están elegidos para eludir un compromiso causal. Sin embargo, el P. L., quien, de hecho, atribuye a la trascendencia heideggeriana un sentido unívoco —que, según nuestra opinión, no lo tiene—, cree que la autenticidad implica realmente una apertura hacia el Ser. La Erschlossenheit = revelación o "imbrication révélatrice" (de Waelhens-Biemel) es una simple *apertura a lo Trascendente* (p. 18). Habrá, pues, que completarla, y preguntarse "de dónde puede venir lo que completará esta apertura". Si la completación procede de la sola teología, deberá traducirse esa actitud como el reconocimiento de la imposibilidad del segundo momento de la filosofía del Ser heideggeriana. Es una acti-

tud protestante. Pero, si se acepta que la completación es posible mediante un *encuentro filosófico de Dios,* y en último caso de la fe cristiana, se configurará una actitud católica. Traduzcamos las propias palabras del P. L., relativas a esta instancia decisiva del pensamiento de Heidegger: "De sus escritos —confiesa el P.— no se puede sacar ninguna indicación cierta sobre su elección actual entre aquellas dos vías. Pero las *observaciones orales* que él expresara en una conversación con el autor de este artículo, permiten, sin duda, aportar algunas precisiones. En efecto, de esta conversación resultó que Heidegger absolutamente no quiere encerrar la filosofía del Ser en los límites de un análisis de los fenómenos. Este análisis, como también, según él, la analogía y la demostración metafísica discursiva, proceden únicamente del dominio del Ente, o de la Ontología; por ello, Heidegger no querría tampoco hablar de la analogía del Ser, sino solamente de la analogía del Ente, estando Dios mismo entre los Entes. Por el contrario, la Ontología Fundamental se ocupa del develamiento del Ser, usando un método absolutamente original, apropiado a la incomparabilidad del Ser. Este método sobrepasa y comprehende a la vez los tres momentos metodológicos nombrados; al reducirlos al Ser, motiva que al fin se patentice lo que realmente expresan, mientras que, sin este remontamiento hacia el Ser, permanecerán por siempre e incoerciblemente encerrados en la preliminaridad (Vorläufigkeit)" (p. 18).

Que sepamos, la promesa hasta ahora no se ha cumplido, ni creemos que pueda cumplirse dentro de la lógica de la filosofía heideggeriana, con lo cual, ciertamente, no pretendemos negar que sea una filosofía del Ser. Tampoco negaremos absolutamente su parte saludable, y que el P. L. reduce a lo siguiente: primeramente, es innegable el estancamiento de la filosofía de las esencias, la que ha descuidado el problema del Ser: el pensamiento de Heidegger orienta hacia la íntima síntesis de Ser y de la Esencia, síntesis ecuacional y renovadora; en segundo lugar, la tradición filosófica se sujetaba al mundo de las esencias eternas, concebido frecuentemente a la manera platónica (platonismo, según Aristóteles y la escolástica), y casi no planteaba el problema en relación a la historia y su devenir temporal, mientras que Heidegger orienta constantemente hacia la problemática de las esencias, que hará compatible su aspecto eterno con

la historia; en tercer lugar, la especulación metafísica llega demasiado rápido al *Ser trascendente* de Dios, "sin detenerse como convendría en el Ser que en el *interior del mundo* es inmanente al Ente"; y, finalmente, el esfuerzo filosófico debe enfrentarse con lo Sagrado en el mundo, es decir, "con la manifestación intra-mundana de lo Divino. Lo Numinoso integra el Fenómeno-Mundo: primero, por su acto creador, y después por su Revelación, Dios ha entrado como operante *en el mundo;* luego hay una manifestación de Dios *intra-mundana,* histórica" (p. 20).

En la parte final de su trabajo fundamental de síntesis, el P. L. da cuenta rápidamente de algunos escritos heideggerianos publicados después de la primera redacción del mismo en 1951. Son ellos: *Aus der Erfahrung des Denkens* (1954), *Was heisst Denken?* (1954), *Vortraege und Aufsaetze* (1954). Pero ninguno de estos escritos aporta nada fundamentalmente nuevo. Eso sí, queda firme y sin equívoco que el tema central de Heidegger es el *Ser.* El tema de la existencia, si no fue una hipótesis de trabajo, fue, por lo menos, una etapa.

De los dos notables intérpretes de Heidegger, cuyas opiniones acabamos de resumir, podemos afirmar que Llambías de Acevedo exige demasiado de la filosofía del pensador alemán; mientras que el P. Lotz demuestra una tolerancia generosa y espera de ella más de lo prudente. Pero a ambos habrá que tenerlos en cuenta en lo sucesivo, para poder lograr una idea aproximadamente exacta de la filosofía heideggeriana. Pero, a fuer de sinceros, debemos confesar que vemos a Llambías un poco despistado.

Por nuestra parte, declaramos que no hay ninguna vislumbre teológica en esta singular filosofía del Ser, ni tampoco ningún "élan" trascendente en el sentido de la metafísica legal. Y, sin embargo, es auténticamente una filosofía del Ser. Pero, ¿de qué Ser? Contestemos perentoriamente: del Ser de los filosófos de la Grecia evocada por Hölderlin en el *Hyperion.* Pero no de todos los filósofos, sino de los griegos presocráticos. A este Ser de los presocráticos nosotros lo llamamos *Proto-Ser,* cuyo carácter conspicuo es su *Ursprünglichkeit,* su origineidad, su protoneidad: es la *Individualidad inefable.* Creemos que a este Ser se encamina el Ser heideggeriano, rehallazgo del

"pensar rememorante" [6]. No se trata, pues, de una Meta-metafísica, ni de una Metafísica, ni menos de una Física, sino de una Pre-física (Vorphysik), y en su forma extrema *Ur-Physik* o *Proto-Física* (con manifestaciones sagradas y numinosas), donde esperan a Heidegger las sombras augurales e inspiradoras de los inmortales "arkheguetas" helénicos, que tuvieron el privilegio de la virginidad del Ser.

---

[6] Wer ein solches Wort [die Verwindung der Metaphysik, die Ueberwindung des Nihilismus] wagt und gar in öffentlicher Schrift, weiss zu gut, wie übereilt und leicht dieses Sagen, das eine Besinnung veranlassen möchte, nur als dunkles Raunen abgestellt oder als herrisches Verkünden zurückgewiesen wird. Dessen ungeachtet muss der immerfort Lernende darauf denken, die Sage des andenkenden Denkens ursprünglicher und sorgsamer zu prüfen. Eines Tages gelang er dahin, dieses Sagen als höchstes Geschenk und grösste Gefahr, als selten Geglücktes und Missglücktes im Geheimnisvollen zu lassen. *Zur Seinsfrage*. Zweite Auflage, 1959, p. 42. Traducción: Quien arriesga una tal palabra [la recuperación de la Metafísica, la superación del Nihilismo], y más en un escrito público, sabe demasiado bien con cuánto apresuramiento y facilidad, a este decir, que debiera ocasionar una meditación, se lo toma por un obscuro rumor o es interpretado como un despótico anuncio. A pesar de ello, el aprendiz constante debe pensar en examinar más originaria y cuidadosamente el decir del pensar rememorante. Un día logrará dejar en lo arcano este decir como sublime obsequio y máximo peligro, raramente dichoso y con frecuencia desdichado.

COGNICION, CONOCIMIENTO, EXTRAPOLACION, ALIENACION Y SABIDURIA

La meditación que ofrecemos partirá de la consideración de lo concreto y se dirigirá hacia la determinación del Ser, del *esse*. Como se verá, nos apoyaremos constantemente en textos de Santo Tomás de Aquino, sin privarnos, por cierto, de ejercitar una sana libertad filosófica.

1. Comencemos por lo empírico [1]. Considerado en sí, como caso de la experiencia, es ininteligible, pues no es más que algo dado, algo que está presente sin razón, o a la espera de razón. Etimológicamente *experiencia* viene de *experior*, "intentar, probar, tentar". La voz griega ἐμπειρία procede de πεῖρα, "prueba, ensayo" (Boisacq, *Dict. Étym. de la langue grecque*, 4.ᵉ éd., ad verb.), es decir, que lo empírico es lo principiado, lo que está por ser probado, por ser intentado, o sea, como decimos, lo que aún no tiene razón, o que está por tener razón. En sí y por sí lo empírico no tiene razón, ni da razón de nada: es un ser que está allí a la espera de una explicación, de ser manifestado. Es un *que*, un το ὅτι, *la cosa*. A esta cosa que en sí no manifiesta nada, hay que *darle razón*. Las cosas no son

---

[1] Para más detalles relativos a la concepción cognitiva del mundo, véase: ÉMILE MEYERSON, *La déduction relativiste*, París, 1925. A pesar de su antigüedad de treinta y tres años, no es una obra envejecida, y desde el punto de vista sintético, resiste la comparación con otras más modernas, por ejemplo, J. SEILER, *Philosophie der unbelebten Natur*, Olten, 1948. Las citas de H. WEYL están tomadas de su obra fundamental, *Raum, Zeit, Materie*, 4.ᵉ Aufl. Berlín, 1921, Springer, pp. 184 y 257. Más actual que todos, ALOYS WENZL, *Die philosophischen Grenzfragen der modernen Naturwissenschaft*, Stuttgart, 1954.

apariencia, ni tampoco fenómeno: son presencia, pues realmente están *ante*. De los entes hilemórficos, el único que da razón es el hombre, y la da porque es racional: el hombre es un ser que da razón de las cosas, y en cierto modo también da razón *a* las cosas, pues las cosas están a la espera de quien ex-traiga de ellas algo. Y en este sentido son anteriores a la razón y miden a ella; pero la razón o el intelecto al dar razón de las cosas dice también *lo que* son, y entonces, en cierto sentido, les da razón. Si no fuera por el intelecto, las cosas permanecerían mudas y estériles: estarían simplemente *ante*, pero sin razón, y, por ello, serían ininteligibles o, por lo menos, no inteligibilizadas. Luego la inteligibilidad de las cosas procede del intelecto que les da razón al recaer sobre ellas, y al sustraerlas así al estar mudo y estéril. Entiéndase bien que se trata de una ininteligibilidad de hecho, no de derecho. De hecho, porque la simple presencia, sin manifestación propia, equivale a no dar razón de nada, a una pasividad muda. El diálogo con la cosa lo inicia el intelecto, y entonces se advierte que la cosa no es de una ininteligibilidad absoluta, o que de derecho no lo es; la cosa responde, hace posible el diálogo y demuestra así que tiene *algo*. Si fuera mera apariencia, nada contestaría, no sería posible dialogar con ella, y entonces el intelecto se ensimismaría y dialogaría monologando en la auto-conciencia. Pero la respuesta de la cosa no es total, no dice todo, dice solamente *algo: nunca dirá todo*. Y, por ello, el intelecto nunca dará totalmente razón de las cosas, ni dirá lo que absolutamente son. La ininteligibilidad de hecho no se entrega, no se rinde, no se abre a la luz del intelecto, y la cosa queda como la luna, con una faz iluminada y con la otra en tinieblas. La inteligibilidad se salva a medias, pues una parte de la cosa dice lo que ella es, y la otra no dice nada; pero como ambas son solidarias, son *una sola y misma cosa*, en definitiva, no se sabe si se sabe lo que la cosa es, ni se sabe, inicialmente, hasta dónde se sabe, pero sí se sabe que algo se sabe.

En esta pugna, la cosa, que gradualmente ha salido de la pasividad, se ha transformado en *objeto, obiectum*. La fenomenología de esta actividad y de esta transformación de la *cosa* en *objeto* la hemos tratado en tres trabajos anteriores.

Y con esto basta.

Este saber consciente o inconscientemente limitado es el saber de lo fáctico, y su objeto es el Mundo (el mundo de las *cosas*). El Mundo es todo lo que está allí o, mejor dicho, la presencia de las cosas allí-estantes. En este sentido, las cosas son *casos*, y la visión del conjunto de aquéllas es *caso*, y éste es el Mundo. El caso (el Mundo) es lo que es y nada más: Mundo de cosas, mundo de *casos*. *El Mundo es el caso* ("manifestum est quod in his quae simpliciter propter aliquid fiunt, cum non accidentis causa fiunt, cuius extra est causa, tunc a casu dicimus", o sea, "es evidente que, cuando en las cosas que absolutamente se hacen con un fin, acaece algo que tiene una causa extraña a aquél, hablamos entonces del caso o casualidad". Arist., *Phys.* II, 197^{b} 14-15: cfr. Com. de Sto. Tomás, *In Phys.*, ed. Maggiolo. Pero nuestro concepto de *caso* no es exactamente éste, pues excluimos de él las causas extrínsecas, es decir, las excluimos *de hecho*. Podríamos decir que *el Mundo es una presencia pura*. Es un *Fall*, como dice Wittgenstein; pero no es un *Zufall*. La *presencia pura* excluye las causas extrínsecas, pero no exige la exclusión necesaria de las intrínsecas. La noción aristotélica de *autómaton*, definitoriamente incluye las causas extrínsecas.)

El saber fáctico del mundo lleva el sello de su limitación, pertenece a los sentidos, pero también pertenece al intelecto en proporción ecuacional. Es saber por *fantasmas*, o sea, por las *similitudines sensibilium*. Estas similitudes difieren de las cosas que existen fuera de la materia, porque corresponden al primer grado de la inteligibilidad. Aristóteles las estudió en el L. III del *De Anima*, Lectio XIII del Com. de Sto. Tomás. Si retrocedemos más acá de los fantasmas, nos damos con el Mundo, pero en cuanto *caso* (Fall), sólo como *pura* presencia. Pues, si así no fuese, deberíamos aceptarlo como verdadero, pues "per comparationem ad intellectum divinum nulla res potest esse falsa" (Sto. Tomás, *De Ver.* q. 1, a. 10 ad Resp.). Mas, aquí, el intelecto divino es un supuesto que la noción de caso excluye. Si desde esta pura presencia que es el Mundo volvemos al saber que de él se tiene, nos damos con el siguiente desarrollo que tomamos casi literalmente del *De Verit.*, q. 1, a. 11, ad Resp.: la *cognitio* nuestra que se inicia en las cosas, comienza por los sentidos y se perfecciona en el intelecto: de tal modo, que los sentidos se encuentran como un medio entre el intelecto y las cosas. Así, pues,

comparados con las cosas, los sentidos son casi el intelecto, y comparados con el intelecto son casi como una cierta cosa. Por ello, de dos modos se habla de la verdad o falsedad en los sentidos:

1.° Según referencia de los sentidos al intelecto, y en tal caso se dice que los sentidos son verdaderos o falsos, según la cosa real, en cuanto hacen una estimación verdadera o falsa en el intelecto. 2.° Según referencia de los sentidos a la realidad, a la cosa real, y entonces se dice que hay verdad o falsedad en los sentidos como en el intelecto, en cuanto indica lo que es o lo que no es. Ahora bien, cuando hablamos de los sentidos, según el primer supuesto, en cierto modo habrá o no habrá en ellos falsedad, pues los sentidos son una cierta cosa en sí, a la vez que indicativos de otras cosas. Luego, si los comparamos al intelecto, según son cierta cosa, no podrá darse en ellos la falsedad, pues en cuanto tales sólo pueden comunicar las afecciones que les son propias. En cambio, en cuanto son indicativos o representativos de otra cosa que ellos, pueden caer en falsedad al incurrir en una falsa estimación. En resumen, si comparamos los sentidos al intelecto, siempre harán aquéllos una verdadera estimación de su disposición propia, pero no siempre de la disposición de las otras cosas distintas de ellas. Ahora, si consideramos los sentidos relativamente a la realidad, entonces habrá verdad y falsedad como las hay en el intelecto que compone y divide, es decir, que juzga. Las habrá, pues, sólo relativamente en cuanto aprehenden los sentidos las quididades que constituirán el futuro juicio. O dicho en términos modernos, en cuanto ofrecen un *Sachverhalt (dispositio rei)* al juicio del intelecto. La terminología que usa Santo Tomás en esta consideración es muy precisa: principalmente queremos señalar que en el análisis del conocimiento sensible usa constantemente la voz *estimar* y rehuye la de *juzgar*. Ello se debe a que en el conocimiento sensible, estrictamente hablando, no hay juicio, sino, más bien, una inclinación o una preferencia, que es a lo que se llama *estimar*. De manera que la verdad o falsedad de los sentidos no será por juzgar verdadera o falsamente, sino por *estimar verdadera o falsamente*. Es un sub-juicio en el cual la *preferencia* o *inclinación* cumple el papel del *assensus* en el juicio. Porque no olvidemos que estamos en el dominio de las *similitudines sensibilium*, de los fantasmas, que, aunque necesarios a los *indivisibles inteligibles*,

aún aparecen ligados, en cierto modo, a las cosas del mundo real. Sólo estos inteligibles primeros son propiamente universales, abstraídos de las condiciones individuantes; sólo ellos son indivisibles en acto.

A todo el proceso pre-intelectual, o mejor proto-intelectual, le llamamos nosotros *cognición*. Comprende el saber sensible y el comienzo de la inteligibilidad efectiva, más allá de los fantasmas o de las similitudes sensibles; más allá del juicio estimativo, y aun, si se quiere, en la primera faz del conocimiento formal, cuando ya la especie inteligible se ha desligado de los elementos individuantes e ingresan en la zona de la pura inteligibilidad por obra del intelecto agente. Pero nada más. A esta *cognición* le llamamos también "saber de la fáctico", o saber del Mundo como pura presencia. La *cognición* posee una mínima intencionalidad, porque está más próxima al mundo sensible que el conocimiento, en el cual la intencionalidad se manifiesta como una tendencia regresiva hacia la cosa y se opone a la inteligibilidad total. La intencionalidad es una garantía del conocimiento realista, pero es un obstáculo para lograr la inteligibilidad completa de las *species*. Mas en la *cognición* casi se asiste al triunfo de la intencionalidad, pues la inteligibilidad queda reducida a un límite precario, aunque efectivo. Esto es lo que se suele llamar conocimiento ingenuo, del hombre vulgar, que no avanza más allá de la presencia de las cosas, y que no lleva consigo ninguna problemática. No implica, pues, el conocimiento de las causas, sobre todo de las extrínsecas, pues es un saber pacífico de lo que está allí, o sea, del Mundo como presencia. Le llamamos *cognición (kennen)* para distinguirla del *conocimiento (erkennen)*, el cual supone un proceso cuyo desarrollo se verá en la segunda parte de nuestra meditación. La *cognición* en su puridad, en cuanto penetración protointeligible del Mundo de las cosas o del mundo como *caso*, no implica ningún problema de causa. Pero, en un grado más avanzado de inteligibilización, puede importar la consideración de las causas intrínsecas, cuya determinación afectará al Mundo como *caso* y le darán un primer sentido. El primer sentido es *la ley*, la cual no es más que una *relación de hecho o de circunstancias*. La ley re-liga, pero no une, no hace de varias cosas una, sino que simplemente establece una manera de seguir una cosa a otra. La *ley* es la norma laxa

del mundo fáctico, es la primera caída del *caso,* es el comienzo de la posesión del Mundo por el intelecto. *La ley es la ciencia positiva.*

Para nosotros, la concepción de los tres estados de Augusto Comte es fundamentalmente cierta, aun en su literalidad. Transcribimos, traduciendo fielmente, el enunciado del *Discours sur l'esprit positif:* "Según esta doctrina fundamental —dice el gran visionario—, todas nuestras especulaciones están inevitablemente sujetas, sea en el individuo, sea en la especie, a pasar sucesivamente por tres estados teóricos diferentes... Aunque, desde luego, indispensable en todos respectos, el primer estado debe en adelante ser siempre concebido como puramente provisional y preparatorio; el segundo, que no constituye realmente más que una simple modificación disolvente, jamás importa otra cosa que un simple destino transitorio para conducir gradualmente al tercero; es en éste, solo plenamente normal, en que consiste en todos los géneros, el régimen definitivo de la razón humana" (p. 210, éd. Le Verrier). Pero Comte vio las cosas al revés, pues los tres estados que él determina, el *teológico,* el *metafísico* y el *positivo,* se debían suceder en un orden inverso, de acuerdo al desarrollo del hombre y de la humanidad. La positividad es primera y primaria, pues corresponde al estado inicial del conocimiento, cuando la visión humana del Mundo aún lo contempla como *caso,* y cuando el intelecto aún yace en el estado incipiente de la *cognición,* entremezclada con las *similitudines sensibilium.* En cuanto al segundo estadio, cuya situación es fija, lo juzgamos también peyorativamente, en cuanto es doctrina del *Ente* físico-matemático que se enmascara de *Ser* metafísico. El estado positivo lo es de la intencionalidad vencedora de la inteligibilidad, cuando aquélla se contrae hasta eliminar el máximo posible de formalidad cognoscitiva. Por ello, la causalidad extrínseca es radicalmente eliminada del estado positivo, y reemplazada por la ley en cuanto *pura relación* de hechos o de circunstancias. Como decía el propio Comte, "este gran resultado filosófico no exige por otra parte otra consideración necesaria que la obligación permanente de restringir todas nuestras especulaciones a las investigaciones verdaderamente accesibles, considerando aquellas relaciones reales, sea de similitud, sea de sucesión, como no pudiendo ellas mismas constituir para nosotros más que simples hechos generales, que hay que esforzarse siempre

por reducir al menor número posible, sin que el misterio de su producción pueda nunca de ningún modo ser penetrado, conforme al carácter fundamental del espíritu positivo" (p. 258). Por propia confesión de Comte, el carácter fundamental del espíritu positivo es, pues, la entrega al Mundo como caso, pues, apenas el conocimiento se degrada en cognición, el hecho tiende a imperar desligado de todo nexo. La veneración positivista a la realidad de la cosa le impone la renuncia a la explicación y la renuncia al principio causal que cede su lugar a la laxitud de la ley. Veamos rápidamente el proceso de la cognición positivista en la ciencia moderna.

"Quod mensurari nequit non existit", dice el neopositivista de la Escuela de Viena. La medida es todo, pero como la medida es igual a lo cuantitativo, quiere decir que lo cuantitativo o, por mejor decir, la cantidad es todo. La totalidad del mundo físico es cantidad. Evidentemente, hay más que cantidad en la realidad física, pero lo que cae bajo la cognición del físico es cantidad, y nada más. Ahora bien, la cantidad perceptible por excelencia es el espacio. Luego se puede formular la siguiente ecuación: medida = cantidad = espacio, y esto es el Mundo real, aun mundo del caso. Dice Weyl: "Podemos afirmar, con todo derecho, que el espacio es la forma de la realidad corporal." Este papel del espacio es una consecuencia directa del hecho siguiente: partiendo de la imagen de lo real, tal como nos la ofrece espontáneamente la percepción, pero deseosos de transformarla de manera que responda mejor a las exigencias de la cognición, sólo conservamos de esa imagen aquello que puede caber en la categoría de cantidad. Y esto es lo espacial. Descartes, que redujo todo al espacio, ensayó, en realidad, deducir lo real de la nada, exactamente como Hegel. La nada de Hegel son las categorías lógicas, mientras que la nada de Descartes es espacial, pues su materia no es más, en efecto, que el espacio puro y simple, y fue esto lo que le permitió, no obstante, conservarlo como una apariencia de realidad. En la concepción cartesiana, la materia se resuelve en el espacio, y éste es el postulado en que se asienta todo el sistema. En efecto, Descartes afirma que la naturaleza de los cuerpos "no consiste en que sean una cosa dura, o pesada, o coloreada, o que afecte de cualquier otro modo nuestros sentidos, sino solamente en que el cuerpo es una sustancia extensa en longitud, latitud y profun-

didad". En otros términos, un cuerpo que sólo tiene cualidades puramente espaciales, pues la materia sólo puede ser espacio.

Los relativistas actuales son infinitamente menos audaces y claros, pero, en definitiva, dicen lo mismo, y la materia también desaparece en su sistema. En efecto, la relatividad explica la materia reduciéndola a una constitución puramente espacial. Pero nuestra cognición de la materia no va más allá de la acción que ella ejercita, y ya Schopenhauer había dicho que el ser de la materia era su acción, y cognitivamente, no ontológicamente, ello es cierto. Si a la materia se le quita la acción, o si se abstrae de la acción, nada queda de la materia. Para el relativista, la materia es, cuando mucho, un motivo ocasional. Eddington dice: "La materia es un indicio, no una causa", y un indicio en el espacio: materia y espacio se confunden a tal punto que, agrega Eddington, "no es posible trazar una distinción entre el alabeo de un espacio físico y el de los seres físicos que definen este espacio". Y Weyl, por su parte, insiste en señalar el hecho de que el electrón, que, como se sabe, es considerado como el constitutivo último de la materia, y que antes se representaba a la manera de un cuerpo substancial extraño, sumergido en un campo electromagnético no substancial, sólo nos aparece ahora cual la región muy pequeña, apenas claramente delimitada, en el cual el campo y la densidad eléctricas tienen muy elevados valores. Semejante "nudo de energía" se propaga en el espacio vacío no de modo distinto a la propagación de una onda en las aguas de un lago. No hay "una sola y misma sustancia" de que se componga el electrón a cada instante. Por consiguiente, "no es el campo el que tenga necesidad, para existir, de la materia en tanto que portadora, sino que la materia, por el contrario, es una *emanación del campo*". Luego, "la materia concluye por disolverse literalmente en el campo eléctrico, el cual no es más que una función del espacio, porque sólo queda una 'sustancia de universo único', la misma en las regiones vacías y en las ocupadas por la materia".

A través de esta breve relación se comprueba, como indica Emile Meyerson, una tendencia más o menos visible hacia la abolición de lo diverso y la reducción de todos los elementos del Mundo real de la cognición al espacio, incluida la materia, por cierto. Por tanto, en última instancia, la naturaleza de la materia depende de la del

espacio. Toda la ciencia es geometrizada. De Descartes a la relatividad, el espacio aparece como el gran desconocido, casi como un *flatus vocis*, porque no se sabe lo que es el espacio. Y así como se dice que conocemos la materia por la acción, podríamos repetir que conocemos también el espacio por su acción o por su enigma manifestado en el todo de la realidad, en el Mundo que, a la postre, queda triunfante. La cognición, en efecto, no puede vencer la intencionalidad que reduce por su fuerza incoercible el sujeto al objeto. La inteligibilidad no ha logrado alcanzar el grado de madurez que exige el conocimiento para dominar al Mundo de la cosa que es un *caso*, y que después de aquella peripecia vuelve a quedar en su presencialidad enigmática y muda. La cognición no es un *scire simpliciter*, es decir, no es un saber de la cosa en sí misma, sino un *scire secundum quid*, es decir, un saber estimativo e indeterminado apenas emergido de los sentidos, con rastros aún de individualización. Concluyamos esta parte de nuestra meditación con estas palabras de Santo Tomás: "Ex singularibus autem quae sunt in sensu, non sunt demonstrationes, sed ex universalibus tantum, quae sunt in intellectu" *(In Posteriorum Analyticum*, L. I, 1. IV, 43 bis, ed. Spiazzi).

2. Tomás distingue un "intellectus agens" y un "intellectus possibilis" [2]. El primero es llamado también "intellectus in habitu",

---

[2] En general, la procedencia de las citas de Santo Tomás de Aquino va indicada en el texto. La doctrina tomista del conocimiento en la parte relativa a los tres intelectos, está elaborada sobre la base de los textos del *De Anima*, editio secunda cura et studio Angeli Pirotta, Taurini, 1936, lect. VII, VIII y IX, p. 425 y ss.; y también, ed. de Lovaina, 1901, p. 202 y ss. Cfr. H. KURFESS, *Zur Geschichte der Erklärung der aristotelischen Lehre vom sog. Nous poietikós und pathetikós*. Inaug. Dissert. Tübingen, 1911, pp. 44-47. FRANZ BRENTANO, en su obra *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, Leipzig, 1921, discute ampliamente con ED. ZELLER acerca del "Kreatianismus", como doctrina aristotélica. Según Brentano (p. 9), Aristóteles en ningún lugar de sus obras enseña de manera clara e indudable la preexistencia del *Nous*. El conocido pasaje del *De Generat. anim.*, II, 3, 736 b, 27, donde dice: λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον (restat igitur ut mens sola postmodum extrinsecus accedat, eaque sola divina est), le ofrece dos posibilidades interpretativas que giran en torno al valor de θεῖον. ¿Llama Aristóteles al *Nous* divino, porque le tenga, en cuanto inmaterial, por semejante a divino; o se refiere simplemente a la procedencia

y el último "intellectus in actu", "secundum actum". Una tercera especie es el "intellectus passivus" (= νοῦς παθητικός).

El *intellectus possibilis* (νοῦς δυνάμει) es impasible y sin mezcla, como el *intellectus agens* es "separabilis" = non habet organum corporale sicut sensus: no "est aliquid corpus vel commixtum ex rebus corporalibus"; frente al alma inferior, él no está "separatus sicut substantiae separatae", sino que en él elévase la actividad del alma humana una, sobre la "facultas materiae corporalis". Su objeto es: "recipere intelligibilia", y es, por tanto, "potentia receptiva omnium formarum intelligibilium", o, dicho de otro modo: él recibe las "species intelligibilis", cuyo "subiectum" un "phantasma" es en nosotros: "movetur a phantasmatibus sicut sensus a sensibilibus". Pero no está siempre activo: "intellectus possibilis quandoque intelligit et quandoque non"; es indestructible y eterno como el agente.

Sobre el *int. agens*, dice Tomás que Aristóteles lo concibió para combatir la teoría de las ideas de Platón. Este sostenía que los conceptos existían separados de la materia y que eran "intelligibiles actu", por lo cual no necesitaba ningún "intellectus agens". Pero Aristóteles afirmaba que los conceptos están en la materia ("species intelligibilis in phantasmatibus) y no son "intelligibilis actu"; por lo cual no pueden influir en el Intelecto potencial, pues todo lo que influye debe ser actual. Luego deben ser actualizados, y sólo puede hacerlo un Intelecto. Aristóteles debió, pues, postular un Intelecto que tornase ser real a los conceptos en cuanto los abstraía de la materia y los tornaba reales. Este Intelecto era "potens alia sibi similia facere". Brentano entendió esto así: el "intellectus agens" opera sobre los fantasmas y los transforma en algo espiritual; esto es necesario, pues nada corporal puede operar sobre lo espiritual.

---

del *Nous* y nos enseña, en tal caso, que es un regalo de Dios? Zeller, que sostiene la preexistencia del *Nous*, es de la primera opinión, mientras que Brentano sostiene la segunda junto con Brandis, Trendelenburg y Julio Pacius (p. 19). HEINRICH CASSIRER, uno de los últimos comentaristas del *De Anima* aristotélico, afirma que Zeller demostró convincentemente que el Estagirita nunca se refirió a una creación del intelecto por Dios. *Aristoteles Schrift "Von der Seele"*, Tübingen, 1943, p. 178, n. 1. Nosotros creemos lo mismo. La teoría popular de la abstracción tomista ha sido expuesta por F. A. BLANCHE, *La théorie de l'abstraction chez s. Thomas d'Aquin*, en *Mélanges thomistes*, París, 1934, pp. 237-251.

El intelecto agente, por tanto, según Tomás, no es una "substancia separata", no es esencialmente distinto del potencial; sólo son dos potencias con diversas operaciones. Los dos intelectos, el potencial y el actual, están en el hombre. Pero el intelecto agente no está siempre en actividad: es impasible, "immixtus", "separabilis". Todas estas cualidades tienen de común con el potencial. Sólo en él, es decir, en el Intelecto humano uno, en cuanto él tiene un aspecto humano en sí, es propio estar "in actu secundum suam substantiam". También, como el potencial, es él indestructible y eterno, "quod non semper fuerit, sed quod semper erit".

El *intellectus passivus* es una parte del alma, "pertinet ad partem sensitivam", y se llama Intelecto, "in quantum aliqualiter participat rationem, oboediendo rationi et sequendo motum eius, ut dicitur in primo ethicorum". Es necesario para el intelecto superior: "sine hac parte animae corporali intellectus nihil agit... non enim intelligit aliquid sine phantasmata". Es "incorruptibilis".

Si esta determinación es exacta, el primer grado de conocimiento intelectual se debe al *intellectus passivus*; el segundo, al *intellectus agens*, y el tercero, al *intellectus possibilis*. La espiritualización de estos intelectos es progresiva, y el menos espiritual es el *intellectus passivus*, que viene a desempeñar el papel de puente entre los fantasmas y los inteligibles. Pero su operación resulta confusa, y pudo haberse recurrido a nueva mediación para explicarla, y así infinitamente, si el momento del tránsito de lo material a lo espiritual, de lo sensible a lo inteligible, ha de buscarse en una transformación determinable y no aceptarse como un enigma. Santo Tomás dice que "inducitur Aristoteles ad ponendum intellectum agentem, ad excludendum opinionem Platonis, qui posuit quidditates rerum sensibilium esse a materia separatas et intelligibiles actu, unde non erat ei necessarium ponere intellectum agentem. Sed quia Aristoteles ponit, quod quidditates rerum sensibilium sunt in materia, et non intelligibiles actu, oportuit quod ponere aliquem intellectum, qui abstraheret a materia, et sic facere eas intelligibiles actu", III, 10, 731. Pero la opinión de Platón no era una solución cómoda, sino que significa el reconocimiento de un enigma insoluble por vía de mediación, pues mediaciones son, y no otra cosa, los intelectos excogitados por Aristóteles, y que por sí mismos no resuelven el problema. Nada se saca

con multiplicar los intelectos, pues sólo se logra, con ello, retrasar la solución y escamotear las dificultades. La doctrina de Alejandro de Afrodisia, a pesar de lo que se diga en contra, es de un rigor inobjetable, pues, si el hombre es un compuesto substancial, si las facultades del hombre forman una indivisible unidad y no pueden ser recíprocamente separadas, no hay cómo explicar el destino de ese todo sino en cuanto todo, incluido el intelecto que le es esencial y cuya naturaleza ontológica no lo substrae a la ley de la corrupción. Si los inteligibles han de ser tales, la doctrina platónica no parece tan absurda, como con frecuencia se la juzga. Alejandro dice con razón: "si no existe algo inteligible por naturaleza, nada podrá llegar a ser inteligible" (εἰ γαρ μὴ ἦν τι νοητὸν φύσει, οὐδ'ἄν τῶν ἄλλων τι νοητὸν ἐγίνετο, ὡς πρὸ εἴρεται. *De Anima Liber cum mantissa,* ed. Ivo Burns, p. 89, 6-7). Por lo demás, se puede pensar que el propio Aristóteles había visto la dificultad, y para salir de ella enunció su doctrina del intelecto separado, matiz que se presta a equívocos. La doctrina del νοῦς θύραθεν de Alejandro es más explícita y su inspiración es indudablemente platónica: el νοῦς viene de afuera y es de origen divino, haciendo así posible la inteligibilidad de las cosas al poner en acción a los intelectos inferiores. Alejandro, que había practicado la mediación en las etapas iniciales del conocimiento, interrumpe radicalmente el proceso e introduce el νοῦς θύραθεν, con el cual se logra una explicación de la inteligibilidad, porque "es inteligible por naturaleza". No sabemos hasta qué punto el Exégeta interpretaba con fidelidad al maestro. Muchos afirman que la interpretación alejandrina era inauténtica, pero se debe advertir que en el Περὶ νοῦ, Alejandro dice con gran seguridad que el νοῦς, según Aristóteles, era triple: el ν. ὑλικός, el ν. ποιητικός y el ν. θύραθεν, y en página 110, 4, atribuye expresamente la doctrina del ν. θύραθεν a Aristóteles [3].

---

[3] El ν. ὑλικός pasa por diversos estadios y adquiere otros tantos nombres, y así, además de ὑλικός ν., es también δυνάμει ν. y ὑποκείμενος ν.; cuando supera la δύναμις, se llama κατ' ἐντελέχειαν ν., ὁ ἐν ἕξει ν., ὁ θεωρητικὸς ν., ὁ καθ'ἕξιν ν., ὁ κατ'ἐνέργειαν ν. Para el ἄυλος ν., denominación genérica, encontramos, entre otros, los siguientes nombres: ὁ ποιητικὸς ν., ὁ θύραθεν καὶ ἐν ἡμῖν γινόμενος ν., ὁ κατ'ἐνέργειαν θύραθεν ν., ὁ πρῶτος ν., ἡ μία τῶν πάντων ἀρχή, ὁ παντέλειος, ὁ κυβερνῶν το πᾶν. Sobre el θύραθεν ν. expresamente afirma que se llama así al intelecto activo, no como algo parcial o

Pero la interpretación tradicional aristotélica es la expuesta magistralmente por Santo Tomás en el Comentario a los libros *De Anima*. La inteligibilización del mundo sensible se logra por el mecanismo de la abstracción. La doctrina tomista de la abstracción ha ocupado siempre un lugar privilegiado en nuestras modestas meditaciones, deteniéndonos ahora un rato en su consideración por motivos que luego se verá. El P. Geiger, en un artículo justamente famoso de la "Revue des sciences phil. et théol.", llamó la atención sobre la doctrina tomista de la abstracción y de la "separatio", tal cual está expuesta en el comentario *Acerca de la Trinidad*, de Boecio, l. V [4]. Santo Tomás expone allí una doctrina de la abs-

---

potencial de nuestra alma, sino como diciendo que viene de afuera cuando aquél piensa, θύραθέν ἐστι λεγόμενος νοῦς ὁ ποιητικός, οὐχ ὢν μόριον καὶ δύναμίς τις τῆς ἡμετέρας ψυχῆς, ἀλλ'ἔξωθεν γινόμενος ἐν ἡμῖν, ὅταν αὐτὸν νοῶμεν. *De Anima lib. mantissa*, ed. Ivo Bruns. Supp. arist. Berolini, 1887, p. 108, 22-24. Comm. Graec. Alejandro usa las expresiones κατὰ 'Αριστοτέλη. (según A.), pp. 106-113, o παρὰ 'Αριστοτέλους (*chez* A.), p. 110. El problema está expuesto en pp. 106-113. — A. BULLINGER, *Des Aristoteles Nus-Lehre*, Progr. Dillingen, 1882, en p. 32, dice: "No solamente el ν. ποιητικός sino el Nus sin adjetivo, el Nus substancial, en el que son dados los dos Nus del cap. II, lib. III del *De Anima* aristotélico, vienen al hombre, θύραθεν. No hay ningún rastro en Aristóteles de que el νοῦς παθητικός pertenezca a la naturaleza." — Para la exposición de la doctrina de Alejandro consúltese: Paul MORAUX, *Alexandre d'Aphrodise. Exégète de la Noétique d'Aristote*, 1942, con quien no es necesario estar en todo de acuerdo, para reconocer su importancia. — O. HAMELIN, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris, 1953. Obra póstuma, breve y enjundiosa. Ver pp. 29-37. — Augustus ELFES, *Arist. doctr. de mente humana ex comm. graec. sent. eruta*. Pars prior. Alexandri Aphrod. et Ioannis Philop. comm. cont. Diss. phil. Bonnae, 1887, pp. 6-18. — H. KURFESS, *op. cit.*, pp. 11-19. Ninguna de estas obras dispensa del conocimiento directo de la obra de Alejandro, el mejor expositor de Aristóteles.

4 Las tres últimas ediciones, parcial una y completas las otras, del opúsculo de Santo Tomás, son las siguientes: *a)* TOMAS VON AQUIN, *In librum Boethii De Trinitate*. Questiones quinta et sexta. Nach dem Autograph Cod. Vat. lat. 9850 mit Einleitung herausgegeben von Paul Wyser O. P. Fribourg-Louvain, 1948. Esta edición resultó una revelación de los fundamentales errores que invalidaban el texto hasta entonces conocido del opúsculo, a través de las impresiones anteriores. *b)* El texto así castigado y mejorado en las dos cuestiones publicadas por Wyser fue utilizado, aunque con reservas, por el P. Fr. M. Calcaterra, O. P., en la edición integral impresa por Marietti, 1954, en el vol. II de los *Opuscula Theologica*, pp. 313-389.

tracción que no coincide con la que los manuales le atribuyen. Por nuestra parte, hemos encontrado que Santo Tomás no solamente en el tratado sobre Boecio expone su doctrina, sino también en el *De Anima,* aunque en una forma menos sistemática, por lo cual hubiéramos tenido la audacia de anteponer cronológicamente el *De Anima* al *In Boetium De Trinitate,* si no nos causara un cierto horror el ingresar en la arena movediza de la cronología *operum Divus Thomae.* En efecto, la redacción de *In Boetium De Trinitate* se fija entre 1257-58, y la del *De Anima* en 1266, es decir, que entre una y otra obra habría por lo menos siete años de diferencia. El salto por dar sería, pues, demasiado grande, y el motivo para alterar la cronología quizá insuficiente, pero no quiero dejar de proponer la cuestión en esta oportunidad. Por lo demás, el asunto está dentro del tema que vamos desarrollando. Veamos ya el texto tomista del *De Anima,* en el comentario de la obra aristotélica de igual nombre. El punto inicial del análisis tomista es el principio aristotélico de que el alma nada puede entender ("intelligere") sin los fantasmas, los cuales tienen su origen en los sentidos. Luego se pregunta con el Filósofo cómo el intelecto entiende ("intelligit") las cosas separadas de los sentidos y, naturalmente, las primeras que en este respecto se ofrecen son las cosas matemáticas, abstraídas de la materia sensible. En segundo lugar se pregunta Aristóteles: si el intelecto puede entender ("intelligat") las cosas separadas de la materia "secundum

---

c) Finalmente, debemos citar la edición crítica aparecida hace tres años con este título: Sancti Thomae de Aquino, *Expositio Super Librum Boethii De Trinitate.* Ad fidem codicis autographi nec non ceterorum codicum manuscriptorum recensuit Bruno Decker. Leiden, 1955. Esta edición, que puede ser definitiva, es un monumento de erudición y modelo de belleza tipográfica. La parte erudita, incluida la cronología del opúsculo, puede ser estudiada en M. GRABMANN, *Die theologische Erkenntnis und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin, auf Grund seiner Schrift: In Boethium De Trinitate.* Freiburg in d. Sch., 1950, pp. XVI-388. Esta obra es muy rica en referencias históricas y teológicas. Ver del mismo autor, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin.* Dritte stark erweiterte Auflage. Münster Westfalen, pp. 358-360.

Los fracasos de los esfuerzos por extrapolar el conocimiento en procura del Ser metafísico, son patentes en las dos obras fundamentales e ingentes de HARTMANN, que prometemos analizar, a saber, *Der Aufbau der realen Welt,* 2te. Aufl., Weisenheim am Glan, 1949; y *Philosophie der Natur,* Abriss der speziellen Kathegorienlehre, Berlín, 1950.

esse", es decir, según la *existencia.* De estas dos cuestiones, la primera merecerá una extensa consideración, mientras que la segunda quedará casi sin resolver, lo cual no acaecerá en el texto del Comentario de Boecio. Acerca de la primera cuestión señala Tomás que aquellos conceptos ("eorum") que están juntos con las cosas se pueden entender ("intelligi") uno sin otro de tal manera, que uno no esté en la noción ("in ratione") del otro. Por ejemplo, supuesto que Sócrates es músico y blanco, podemos entender su blancura sin tener en cuenta para nada la música que él sabe. Pero no podemos entender ("intelligere") nada de hombre, si nada entendemos de animal, pues el concepto de animal está incluido en el de hombre. Luego no caeremos en falsedad si conceptualmente ("secundum intellectum") separamos lo que en la realidad ("secundum rem") está conjunto. Por consiguiente, si el intelecto entiende ("intelligit") lo que está conjunto como existiendo separadamente, incurrirá en falsedad, por ejemplo, como si en el caso citado dijese que el músico no es blanco. Es decir, que el intelecto abstrae las nociones que están en los sentidos, pero no las entiende como si existiesen separadamente, sino que sólo separadamente las entiende (en el orden conceptual). Este es el significado de cuando se dice que el intelecto entiende las cosas matemáticas por abstracción, por ejemplo, cuando entiende lo "ñato" según lo que es "ñato", no entiende separando este concepto de la materia sensible, pues ésta, o sea, la nariz, va incluida en la definición del concepto "ñato". Así, pues, si el intelecto entiende algo en acto en cuanto es curvo, lo entiende sin referencias a la carne en cuanto es curva, pero no porque entienda lo curvo sin referencia a la carne, sino porque, al entender conceptualmente lo curvo, prescinde de la carne, pues ésta no entra en la definición de aquél. Por ello, diremos que el intelecto entiende ("intelligit") todas las nociones matemáticas separadamente, como si estuvieran separadas, aunque en realidad ("secundum esse") no lo están. En las cosas físicas ("naturalia"), la intelección es distinta, porque se supone en ella la materia sensible, la cual no aparece en las cosas matemáticas. En las cosas naturales, sin embargo, el intelecto abstrae el universal de lo particular de modo semejante a las matemáticas, pues entiende la naturaleza de la especie sin referencia a los principios individuantes que no están incluidos en la defi-

nición de aquélla. Y, así, absolutamente el intelecto en acto es la cosa entendida ("et omnino intellectus in actu est res intellecta"), porque, así como la cosa en su concepto tiene materia o no la tiene, así también es percibida por el intelecto: o, dicho de otro: como es la cosa, así es su concepto, o su representación intelectual.

Hasta aquí, el análisis de Santo Tomás, en el que se advierte una evidente inseguridad terminológica, sobre todo si se compara el texto con el del Comentario al libro *De la Trinidad*, de Boecio. Pero las líneas generales de la doctrina de la *abstractio* y *separatio*, que en el Comentario es perfecta, aparecen ya en el texto del *De Anima*. El final del párrafo 784 (ed. Pirotta) es también semejante al del *Comm. In Boetium*, cuando Tomás indica que Platón, por no haber conocido la doctrina de la abstracción aristotélica, fue llevado a atribuir subsistencia separada a los entes matemáticos y físicos. El párrafo 785, suprimido en el *Comm. In Boetium*, es de un alto interés. Se refiere al conocimiento de las cosas *quae sunt separata a materia secundum esse*, es decir, si nuestro intelecto no separado de la imaginación, o sea, del cuerpo, puede entender algo separado, es decir, alguna substancia separada, o sea, sin materia. Conceptualmente ("secundum intellectum") hemos visto ya que puede hacerlo, mediante la abstracción. ¿Podrá hacerlo realmente ("secundum esse"), es decir, según la existencia? Este problema, dice Santo Tomás, no fue resuelto por Aristóteles, quizá "porque aún no aparecía manifiestamente la existencia de algunas sustancias separadas, ni qué eran, ni cuáles eran. Esta cuestión pertenece al Metafísico, pero no la hallamos resuelta por Aristóteles, ya fuese porque la doctrina del Filósofo en esta parte no llegó hasta nosotros, o porque no se completó la traducción de su obra, o porque no la completó al ser sorprendido por la muerte". Se deduce de aquí, sin esfuerzo, que la doctrina de la abstracción estaba incompleta en Aristóteles y que no alcanzaba para la justificación del conocimiento de los seres no físicos y no matemáticos. Tenemos derecho para afirmar que Santo Tomás no halló en Aristóteles la doctrina de la "abstracción metafísica", o del tercer grado de abstracción, la cual ni es creación aristotélica ni tomista, sino del conceptualismo decadente. La doctrina aristotélica-tomista de la abstracción es invariablemente fiel a la realidad, y decimos a la realidad en la plenitud de su ser obje-

tivo. Y, por ello, no prescinde *nunca* de la materia, ya sea la materia sensible o la materia inteligible. La fidelidad a lo real obligó a Aristóteles a extremar los análisis de la materia, pues ésta resultó un lastre que se opuso siempre a una formalización absoluta de la realidad. Para ello, distinguió de la materia sensible la ὕλη νοητή, que adjudicó a los seres matemáticos, aunque no siempre necesariamente a ellos. En efecto, a veces puede signar en una noción compleja el concepto determinable o el género, se trate de una noción matemática o de alguna otra. Debe recordarse también la famosa definición que de la materia da en la *Física* (II, 2. 1946, 9): τῶν πρός τι ἡ ὕλη, la materia es una relación. De cualquier modo que sea, ella es un contrario de la forma, o sea, que su signo es negativo: es un menos ser y, liminarmente, una negación. La fidelidad a la realidad que observamos invariablemente en la doctrina aristotélico-tomista de la abstracción no le permite desligarse de ese menos que es la materia, y, por ello, se traduce en una consideración de los aspectos del objeto, en un enfoque diverso de esos aspectos, pero sin división de ellos del todo que integran. Ahora bien, si los concretos creados son, como dice Santo Tomás en el Comentario al libro sobre las Causas, aquellos entes "que poseen una existencia perfecta o completa, que subsisten naturalmente por sí y que designamos por nombres concretos", todo ente de esta naturaleza debe estar constituido de forma y materia (en el orden natural). De estos seres se puede abstraer indudablemente, y no, por cierto, de los abstractos contrapuestos a ellos. Luego, en rigor, toda abstracción supone un ser concreto constituido hilemórficamente: de la forma pura no se puede abstraer por razones evidentes, es decir, no es posible practicar con ella la "abstractio formalis". La "abstractio totalis" se podría llamar también "abstracción universalizante" o "comunizante", pues determina lo que es universal o común a los singulares; tampoco es posible practicar la de las formas puras, pues una forma pura es, por lo menos, específica. Luego siempre la abstracción se hace de los compuestos hilemórficos, sea la abstracción total, sea la abstracción formal, es decir, se practica siempre de los concretos de "quae per se subsistunt in natura ut homo sapiens et huiusmodi", y no de los abstractos de "illa quae per se non subsistunt sicut for-

mae ut humanitas, sapientia et huiusmodi" (*De Causis,* P. XXII, 378, ed. C. Pera).

La doctrina tomista se distingue, como hemos dicho ya, por su fidelidad a la realidad de las cosas, y, por ello, la abstracción tomista es una consideración que en ningún momento pierde contacto con aquélla. De acuerdo a esta comprobación que hemos realizado en los textos nos hemos permitido decir, interpretando el pensamiento auténtico de Santo Tomás, que "*abstraer es dar un sentido inteligible a lo concreto*", tomado este concreto en sí mismo, con toda su energía significativa. Esta definición sirve para las dos abstracciones, pues la formal hace inteligible el ente por la evidencia de su parte más noble, al considerarla sin la materia; mientras que la total, aunque es más confusa, como dice Cayetano, hace posible la consideración del universal, sin sujeción a los principios individuantes, y lo universal es más inteligible que lo singular. Mas, en ambos casos, no hay división del compuesto, es decir, no hay división real de sus elementos (forma y materia), sino consideración parcial o conceptual ("secundum intellectum") de cada uno de ellos en cuanto partes del todo concreto que ha sido inteligibilizado o iluminado por el intelecto. Rigurosamente hablando, ¿se extiende más allá la doctrina tomista de la abstracción, pues, como hemos visto ya, y según testimonio del propio doctor Común, la de Aristóteles se agota en la doctrina "secundum intellectum"? Nosotros no vacilaremos en responder negativamente. Creemos que la doctrina tomista de la abstracción termina con la *abstractio totius* y la *abstractio formae,* y que su alcance estrictamente metafísico, si no es nulo, es, por lo menos, problemático. No nos explicamos cómo el P. Blanche pudo escribir con tanta seguridad: "El matemático considera las figuras y las dimensiones sin tener en cuenta el color, el sonido, la temperatura, el peso, etc., de los objetos que presentan estas figuras y estas dimensiones. Llevando más lejos aún la abstracción, el espíritu aparta ciertos caracteres del ser y al ser mismo de toda materia, y constituye, de ese modo, el objeto de la metafísica" (p. 249). No, la abstracción tomista (que no es más que la aristotélica) es, para el ente físico, para el compuesto de materia y forma, y no para el ser metafísico. El propio Cayetano, agudo comentarista de Santo Tomás, no formuló afirmación tan categórica, pues, en su Comentario

al *De Ente et Essentia,* escribe que "quandocumque fertur in ens, actualiter ipsum concipiendo et nesciendo separare ens a substantia et accidente, habet de ente cognitionem confusam actualem" (p. 8). El ente a que se refiere Cayetano es el ente en general, y de éste el intelecto solamente logra un conocimiento confuso actual, lo cual es cierto. Pero debe advertirse que tal ente no es estrictamente el *ens metaphysicum,* pues por definición excluye éste la materia, y la excluye *secundum esse,* no *secundum intellectum,* lo cual se contrapone al concepto aristotélico-tomista de abstracción, cuyo objeto es "dar un sentido de inteligibilidad a lo concreto."

Como ya advertimos, Santo Tomás, en el Comentario al *De Anima,* vio claramente, y lo dijo expresamente, que la doctrina aristotélica de la abstracción era incompleta. Es curioso que los minuciosos comentaristas de los textos aquinatenses no hayan señalado este pasaje. Puede ser que seamos nosotros los primeros en indicarlo, pero no descartamos la posibilidad de que esta inocente presunción sea hija de nuestra ignorancia. Cuando Santo Tomás escribe refiriéndose al Filósofo: "*Movet quaestionem de his quae sunt separata a materia secundum esse*", se refiere, evidentemente, a los seres metafísicos, a las sustancias separadas de la materia, o sea, a las que son inaccesibles a las dos abstracciones estudiadas hasta aquí. Ya hemos transcrito todo el texto más arriba, y todo él prueba que el Aquinatense no halló en Aristóteles la respuesta al problema planteado, y que, por consiguiente, la solución que él, Tomás, daría sería de su exclusiva invención. Si el texto del *In Boetium De Trinitate* es posterior, Tomás halló la respuesta a sus dudas más tarde, cuando excogitó la doctrina de la *separatio,* y todo parece deponer a favor de esta tesis. En efecto, si así no fuese, resultaría incomprensible que las precisiones fundamentales contenidas en el Comentario a Boecio, y que solucionan magistralmente el problema del conocimiento de las sustancias separadas de la materia, no encontrasen su lugar en el Comentario al *De Anima,* sino en la forma incompleta y confusa que ya mencionamos. Mas, si debiéramos aceptar la cronología oficial y posponer el *De Anima,* habría que aceptar con mayor fuerza la sentencia relativa a la incompletidad de la obra aristotélica, pues la declaración de Tomás quedaría como la expresión de algo que no fue concluido, o que si lo fue con la doctrina de la *separatio,* no

satisfizo a su propio creador, que no la utilizó en sus investigaciones posteriores. Esto no lo creemos.

3. Una recapitulación de las anteriores reflexiones nos permite afirmar que la doctrina aristotélico-tomista de la doble abstracción sólo es aplicable al ente físico-matemático, único en que se da el concreto en toda su posibilidad. Si se intentara sobre esta base erigir una metafísica, sería ilegítima, pues el único ente accesible por esa vía es el físico *(ens physicum)*, pues el ente matemático también participa del ente físico, por la materia inteligible común. No hay modo de liberarse de esa fatalidad, y, por ello, todos los sistemas metafísicos que han ensayado constituirse sobre base positiva, es decir, físico-matemática, han debido atribuir al ente físico un carácter metafísico falso. No es concebible una metafísica inductiva con estratificaciones que asciendan como una escala desde la cognición hasta el grado de abstracción más depurado, porque el vínculo con la materia no puede interrumpirse nunca, sin caer en el vacío, y donde hay materia no puede ni concebirse siquiera el *ens metaphysicum*, al cual nosotros llamamos simplemente *Ser*. Todos los filósofos que rehuyen comprometerse con el *Ser metafísico trascendente* caen en aporías al final de sus deducciones, y la causa principal es que, creyendo determinar aquel *Ser*, apenas logran captar el Ente Físico, y, por eso, no rebasan los límites de una ontología condicionada. Es típico el caso de la ontología de Nicolai Hartmann, fruto de investigaciones fatigosas. Su tesis central es que "existe un Ser real fuera de la conciencia, fuera de la esfera lógica y de los límites de la *ratio*". Pero este ser real, que al fin se resuelve en Ente, no logra una determinación inteligible, es simplemente "el Ser en general, el Ser como tal" del cual cualquier otro sólo es un caso especial. Afirma Hartmann que el Ser (Ente) es anterior a todo conocimiento y que existe con independencia de éste; es dado, no autocreado, y no coincide con el conocimiento, sino que lo excede. Todo esto es muy valioso y supone en el filósofo una auténtica conciencia de lo real. Como decíamos al ocuparnos ocasionalmente del pensamiento hartmanniano, el Ente que determina es supraobjetivo, pero no en el sentido de alguna allendidad, sino en el de una determinación sustancial imposible: es un Ente sin Ser. Por ello, menos que ontológico resulta óntico. Ahora agregaremos que es el *ente físico* en-

mascarado, con todo el lastre de su concretidad, y que resiste, por ello, a ser extrapolado, más allá de los límites legales que corresponden a la abstracción formal [5]. El pecado de extrapolación se descubre pronto, y padecen de él todos los sitemas de metafísica inductiva. Pecado decimos con cierta latitud, pues el hallazgo del Ser metafísico es siempre problemático y no el resultado necesario

---

[5] Tanto es así, que la determinación causal para el Ser que Hartmann expone en su *Philosophie der Natur*, corresponde exactamente a lo que nosotros determinamos para el Ente en la esfera de la cognición. En la esfera óntico-cognitiva, no tenemos dificultad en admitir estos juicios de Hartmann: "el proceso causal-natural carece de un comienzo determinable y de todo fin; se pueden distinguir en él episodios, pero las posiciones liminares quedan arbitrarias, y el proceso desborda todos los límites; evidentemente, no existe ningún estadio final que pueda llenar el papel de un fin. Por cierto que el proceso causal contiene siempre una determinada 'dirección', pero ésta no consiste en un ser determinado respecto a algo que deba acontecer; en él no hay nada por 'lograr' o 'poner'. Carece de un órgano para un designio o una planificación; en su dirección es neutral, indiferente, 'ciego'; solamente es determinado por la eventual colocación de las causas parciales, tal como se encuentran en la corriente de los procesos de una causa total [indeterminable]", pp. 332, 333. En la *Introducción* de esta obra nosotros decimos que "El Ser que emerge en el horizonte de la cognición es un Ser sin mezcla de Nada, es un Ser presencial que *sólo* puede ser eterno, desplegándose en el orden de la generación. Esta no implica un principio, ni un comienzo, ni una causa (eficiente), sino una concatenación de hechos o de circunstancias". Hartmann, por su parte, dice: "En realidad no se dan ni causas aisladas, ni series causales aisladas; en rigor, causa es siempre solamente causa total radicada en el todo del proceso cósmico", p. 343. Un poco más adelante, agrega: "La causa total en general es solamente y realmente causa productiva (causa efficiens), pues la causa parcial por sí no lo es. Pero nunca conocemos la causa total, no podemos lograr su conocimiento, pues ella se nos pierde de vista en la corriente real, sin orillas, de las entrecruzadas series causales. Ella es irracional por su complejidad, como lo es también por la infinitud de su origen. Pero nosotros siempre nos manejamos en la realidad únicamente con las causas parciales y no con las causas realmente eficientes, y por ello nuestro conocimiento causal es tan inseguro y limitado", p. 344. El mismo autor ya antes había escrito con gran acierto que "la causalidad es la forma fundamental más inferior y más simple del nexo real lineal, un mínimo en la determinación serial progresiva", p. 334. La causalidad total eficiente es, en realidad, el orden de la generación. Por ello, Hartmann puede afirmar: "No existen factores negativos causales; no hay ningún *modus deficiens* entre los componentes de la *causa efficiens*, no hay 'momentos fallidos' cau-

de un mecanismo racional bien dispuesto. Es difícil, y a veces imposible sobrepasar los límites del Ente, y los más sinceros esfuerzos se frustran por una incapacidad constitutiva. Mucho se habla y se discute del Ser —problema milenario como lo reconoce Aristóteles—, pero son muy pocos los que tuvieron el privilegio de hallarlo. Por lo general se lo confunde con el Ente físico extrapolado que tiene sólo el aspecto del Ser, pero que no es el Ser metafísico, el Ser puro desligado de la materia. Las metafísicas inductivas elaboradas con los dos métodos abstractivos llegan a la determinación más o menos feliz de ese Ente, que es, en realidad, un sub-Ser, el cual la palabra solamente lo *menta* en cuanto todo, pues su totalidad misma, en referencia al mundo físico-matemático, excluye una dicción significativa que exprese con precisión su naturaleza. Esto es humano, pues la aptitud metafísica no es frecuente. Acaso fuese imprudente exigir más de una mentalidad abstraccionista, como lo son en general los científicos que filosofan. Resulta, en cambio, menos tolerable cierto concordismo tomista empeñado en seguir el camino de los científicos para la determinación del Ser, mediante una especie de decantación abstractiva que justifica el desligamiento de la materia.

---

sales." Con lo dicho es coherente, también, que "en el proceso real natural, absolutamente nada 'falta', pues en él no hay nada que 'deba' producirse", p. 335. "Y donde no hay ningún modus deficiens, está allí la completidad. No hay ninguna falta de causas parciales en el proceso continuo de efectivizar, luego debe ser válida esta sentencia: todos los complejos causales reales son absolutamente completos y no tienen vacíos", p. 336.

Toda esta obra hartmanniana se nos ofrece llena de profundas reflexiones, perfectamente utilizables del punto de vista óntico-cognitivo, tal como nosotros lo hemos expuesto por primera vez en la Filosofía en general. Sin embargo, Hartmann, como la generalidad de quienes razonan acerca de la causalidad, no distingue sistemáticamente las causas intrínsecas de las extrínsecas, y por ello cae en las perplejidades inevitables que motiva lo que llamamos la *heterocausalidad*. Las causas extrínsecas son esencialmente metafísicas (son causas para el Ser, no para el Ente), y suponen un reconfortante de un orden distinto al estrictamente racional. En el dominio óntico-cognitivo, que corresponde al horizonte de la emersión de los Entes físicos, las causas extrínsecas no tienen vigencia sino como principios heurísticos; pero sí la tienen las intrínsecas como principios explicativos, sujetos por su deficiencia a la incertidumbre de la probabilidad estadística, o a la contingencia del ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. Lo que es ad-mirable, no es explicable.

Debemos declarar que no conocemos ningún procedimiento que haga posible ese milagro.

Santo Tomás, en el análisis fundamental de la abstracción que, según él, pertenece al género de la *distinción* y no constituye un género por sí, ha señalado la posibilidad de la solución del problema del ser metafísico. Como hemos dicho ya, y ahora retomamos el razonamiento, en su obra *Expositio super Librum Boetii de Trinitate* (quaestio V), establece dos distinciones: a) *secundum esse (separatio)*, y b) *secundum intellectum (abstractio)*. Las dos formas de abstracción que acepta son: a) *abstractio totius*, y b) *abstractio formae*, para las ciencias físicas y matemáticas, respectivamente. Esta doctrina la enuncia también, como ya dijimos, en el *Comentario al De Anima de Aristóteles*, y ahora agregaremos que la repite en el *Comentario a los Físicos*. Como advertimos, la doctrina es una misma, con igual terminología e iguales ejemplos. Pero la precisión es mayor en el *Super Boetium*, en el cual, además, y de aquí la importancia de este *comentario* reeditado tres veces en estos últimos años, está expuesta la doctrina de la *separatio*, que la consideramos una verdadera novedad. ¿Qué es la *separatio?* Es la operación del intelecto, por la que éste distingue algo de algo por composición o división, al entender que uno no está en el otro *(unum alii non inesse)*. En cambio, cuando se distingue una cosa de otra que están simultáneamente en la realidad *(sunt simul secundum rem)*, la operación se llama *abstracción*. "Así, pues, en la operación del intelecto humano hallamos una triple distinción *(triplex distinctio invenitur)*: una, según la operación del intelecto componente y dividiente que propiamente se llama *separación (separatio)*, y que conviene a la ciencia divina o metafísica: otra, según la operación por la que se forman las quiddidades de las cosas, que es la abstracción de la forma de la materia sensible, y ésta compete a la matemática; la tercera, según la operación que abstrae el universal del particular, la cual compete a la física y es común a todas las ciencias, porque en toda ciencia se deja lo que es por accidente y se retiene lo que es por sí. Y porque algunos no entendieron la diferencia de las dos últimas distinciones respecto a la primera, cayeron en el error de poner la matemática y los universales separados de las cosas sensibles, como los pitagóricos y los platónicos." De acuerdo a estas pre-

cisas palabras, las dos formas de abstracción son para la física y la matemática, no para la metafísica. Para la ciencia divina, la distinción que corresponde es la *separación*. Luego entre las cosas metafísicas y las físicas y las matemáticas hay una distinción *secundum esse*. El *Ser metafísico, secundum esse,* está *separado* del Ente físico-matemático, y esto no lo vieron los pitagóricos y los platónicos. Pero la separación significa algo más: significa un *esse* distinto del físico-matemático, pues, si así no fuese, volveríamos a la abstracción. O sea, que el *esse* metafísico, sin ser contrario al *ente* físico-matemático, es diverso de éste, porque comprehende los seres inmateriales que son más excelentes que los entes hilemórficos. Adviértase que el Ser metafísico *aparece* aquí con toda su entidad y no es producto de una operación más o menos mágica del intelecto, no es el resultado de una decantación abstractiva, no es una quintaesencia, no es una idea: lo sería si fuese el resultado de un proceso mental, es decir, de una distinción *secundum intellectum*. Expresamente, Tomás niega esta posibilidad. Sin embargo, para hablar con sinceridad, el juicio del que emerge el Ser metafísico con su riqueza entitativa, tiene un sujeto que se autoafirma. Porque, de acuerdo con que por la vía de la abstracción no podemos ir más allá del Ente físico-matemático, más o menos enmascarado de Ente metafísico. De acuerdo, también, en que el Ser metafísico es otra cosa, que está separado y que es trascendente. Bueno, pero ¿de dónde sale este Ser? ¿Este Ser que no es lógico, ni intencional, ni ideal, sino real, metafísicamente real? Según unos, es objeto de una intuición; según otros, llegamos a él mediante un juicio negativo que nos diría, no lo que el Ser es, sino lo que él no es. La intuición —intelectual por cierto— nos daría acceso a un conocimiento actual confuso del Ser en cuanto *Esse*, y en una profundidad mayor, en cuanto *Actus essendi*. La intuición no es, por cierto, una gracia o un don divino, que caiga del cielo, sino el resultado de un constante y porfiado trabajo cognoscitivo realizado en la periferia del Ente físico-matemático. La intuición intelectual es el fruto de la tenacidad de una inteligencia viril, empeñada en agotar el conocimiento de la realidad. Método para llegar al Ser metafísico, en verdad sería difícil hallarlo, pues el ascenso metódico no va más allá de la determinación del Ente físico-matemático. Santo Tomás no lo indica, pues

no se detuvo en la consideración de la *separatio* sino lo necesario para indicar su existencia y naturaleza. En realidad, el Ser metafísico está más allá de todo método, por ser suprainteligible, y su intuición ofrece un amplio margen de contingencia.

4. Por lo general, quien especula en estos aledaños se expone a ser víctima de una alienación, es decir, de una proyección ideal de la propia conciencia. La extrapolación era una proyección ilegítima del ente físico-matemático; la alienación es una proyección, ilegítima también, de la conciencia en la esfera ideal. Los casos de extrapolación proceden de las metafísicas inductivas, vinculadas profundamente con las ciencias físico-matemáticas. Los casos de alienación tienen su origen en actitudes inmanentistas, o en falsos intelectualismos, o en deducciones ontologistas puramente lógicas, o en apriorismos caprichosos, o en audaces mismificaciones. Este es el peligro más serio para un metafísico, pues la intencionalidad del espíritu humano es permanente e insistente, y cuando desborda a la conciencia la "enajena", y confunde así este movimiento con la intuición de un Ser exterior que en realidad es su propio Ser interior, autoproyectado y revertido a sí mismo. La alienación puede llegar a la formulación metafísica de un Ser que puede aparentar el verdadero Ser, y para quien está empeñado en esta noble tarea será difícil distinguir uno de otro. O, mejor dicho, le será imposible, pues el Ser de la alienación será su propia vida transfigurada en la esfera de lo divino [6]. Ya no será *su* espíritu individual, limitado en la singularidad de este ser que él es, sino el Espíritu mismo, rehallado en la autoinmolación de su yo, que, siendo espíritu también, vuelve al Todo.

Pero el Ente de la alienación no es más que Ente, no es Ser. En cuanto es *mi* Ente tendrá fatalmente vestigios físicos, porque yo

---

6 Ejemplo típico la filosofía de Hegel, con su desarrollo trinitario:

I. La *Lógica*, la ciencia de la Idea en y para sí.
II. La *Filosofía de la Naturaleza*, como la ciencia de la Idea en su alterentidad.
III. La *Filosofía del Espíritu*, como de la Idea que de su alterentidad regresa a sí misma.

G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Herausgg. V. Nicolin und Pöggeler, Hamburg, 1959, p. 51.

soy también materia y no soy forma pura. Luego será *dinámico*, pues habrá en él potencia, no habrá en él pura actualidad. También será *inmanente*, por ser concebido como mismificación. Y, finalmente, será *unívoco*, pues es el Todo de los Entes, es el Espíritu en que todos los espíritus son uno.

5. No es este el Ser metafísico que tratamos de intuir cual meta de la sabiduría humana. Y si, por ventura, no llegáramos a determinar un método seguro para adquirir esa facultad semidivina que pueda dárnoslo, podemos indicar algunos caracteres de ese Ser, que nos precaverán de posibles errores. El Ser metafísico que constituye el objeto de nuestra intuición intelectual es, en primer lugar, *trascendente*, es decir, está más allá del Ente (físico-matemático). Por tanto, es puro, sin mezcla de materia, y por eso es Ser, es ESSE, y, más profundamente, ACTUS ESSENDI. Luego es *estático* y no dinámico. Sin ser el Ente, *da razón del Ente* en cuanto éste participa del ESSE. Luego de hecho, lógicamente, es un *género* del que participan las especies y los individuos. Por tanto, es *analógico*. Pero es *suprainteligible* y, por ello, es solamente intuible, no conceptualizable. No tiene otro sentido este texto extraordinario de Santo Tomás: "Omnes cognitiones sunt de rebus existentibus: obiectum enim cognitionis est ens. Existentia autem sunt finita. Ens igitur finitum est obiectum cognitionis finitae. Deus ergo, cum sit infinitus, excedit omnem substantiam finitam, praehabens in se fines omnium: et per consequens, est separatus ab omni cognitione, inquantum omnem cognitionem creaturae excedit, ut a nulla comprehendi possit" (*In Librum Dionysii De Divinis Nominibus*, C. I, 1. II, 75. Ed. Ceslai Pera). Adviértase el término "separatus".

ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DEL JUICIO

6. Nos falta por considerar las posibilidades del juicio negativo en la determinación del Ser. Es doctrina tomista que "primum principium nostrae cognitionis est sensus: unde Philosophus dicit in III *Caeli et Mundi*, quod complementum artis et naturae est res sensibilis visibilis, ex qua debemus de aliis judicare; et similiter dicit in

VI *Ethicorum* (cap. VIII), quod *sensus sunt extremi sicut intellectus principiorum:* extrema appellans illa in quae fit resolutio iudicantis" *(De Verit.,* q. 12, a. 3, ad sec.). Según este texto, cuya doctrina no es una novedad, nuestro conocimiento comienza por los sentidos, y los juicios que formulamos se fundan en ellos "sicut intellectus principiorum", es decir, en ellos "fit resolutio iudicantis". Por consiguiente, "oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus iudicamus". El "quodammodo" de Santo Tomás indica una prudente reserva, porque advierte que los juicios sometidos a aquella condición (los físicos y matemáticos) tal vez admiten alguna excepción. Indudablemente, las perspectivas de un posterior desarrollo metafísico imponían esa reserva a la absolutidad de la sentencia aristotélica.

La teoría tomista del juicio es clara, si se la considera de acuerdo a los grados de abstracción con la cual está en conexión estrecha, pues quien abstrae, juzga. Veamos un análisis sumario del juicio: en primer lugar tenemos los elementos de la futura operación, los *accepta,* las quididades que provienen de la *simplex apprehensio.* Estos elementos constituyen la materia del juicio, el cual formalmente consiste en el *assensus,* por el que el espíritu dice: "ita est vel non est", en que consiste la esencia del juzgar (prescindimos aquí del análisis psicológico de la operación). Santo Tomás repite, desde los *Comm. super libros Sententiarum,* dist. XIX, q. V, a. 1, ad sept., que "prima operatio respicit quidditatem rei; secunda respicit esse ipsius". O sea, que la simple aprehensión considera (respicit) solamente la quididad o esencia de la cosa, mientras que el juicio considera (respicit) el "esse" (existencia) de la misma. En el juicio se trata de establecer, considerar, ver o descubrir (respicit) el *esse* expresado luego en la enunciación. Tal es el juicio lógico o verdad lógica, que solamente tiene un *esse* lógico. Los juicios elaborados con entes de razón tienen sólo *esse* lógico que, en cierto modo, es obra o creación del intelecto que juzga. Por cierto que, cuando se sale del dominio formal y se sitúa el problema en el terreno de la lógica o de la noética, el significado del *esse* judicativo cambia o se transforma, pues en tal caso estamos ya en el dominio de las cosas real-existenciales. Hacemos estas distinciones en presencia de la interpretación que debemos al P. P. Hoenen de la teoría del juicio de

Santo Tomás [7]. Dice el Padre: "Para entender y apreciar la teoría de Santo Tomás, es de importancia decisiva saber si los *apprehensa,* en la primera operación misma, están aún aislados (en el cual caso el nexo que los unirá se anudará en y por el juicio), o si ellos contienen ya este nexo que luego será afirmado por el juicio. Porque, en el primer supuesto, mientras se reflexiona sobre los *accepta,* el nexo no será examinado, puesto que no existe, y será una consecuencia de la reflexión y no una parte de su objeto. En el segundo supuesto, por el contrario, el nexo es un elemento de los *accepta,* y, por consiguiente, antes del juicio, él es también un objeto de la actividad de la luz intelectual" (pág. 36). No creemos que esta interpretación sea correcta, pues, como díjose, hay casos, y en gran abundancia, en que el nexo es *puesto* por el intelecto mismo y en que, por tanto, el juicio es una verdadera creación del espíritu (creación lógica, por supuesto). La consideración de tales juicios fue la que motivó, sin duda, el *quodammodo* de Santo Tomás, porque ellos no se basan en los sentidos y constituyen una excepción al sentido aristotélico. El segundo supuesto del Padre Hoenen, basado en un texto del *Commentum in libros Sententiarum,* dist. XIX, quaestio V, art. 1, solutio, se refiere a los juicios relativos a las cosas real-existenciales. Santo Tomás trata el asunto bajo el título *Utrum veritas sit essentia rei,* cuestión comprehendida en la "Distinctio", en que se disputa acerca de la "igualdad de las tres personas divinas". El trasfondo de las reflexiones tomistas es, pues, fundamentalmente existencial. El raciocinio es el siguiente: hallamos en los nombres una triple significación: *a)* significan aquellas cosas que existen como un todo completo fuera de nuestra mente, por ejemplo, hombre y piedra; *b)* significan cosas no existentes fuera del espíritu, por ejemplo, los sueños y los seres imaginativos; *c)* significan las cosas que tienen un fundamento real fuera del espíritu, pero que existen también fuera de la mente merced a una operación de ésta, por ejemplo, los universales, o la humanidad, o el tiempo. De éstas es la verdad, que tiene un fundamento real, pero cuyo concepto es completo por obra del intelecto, cuando aprehende la cosa como es. Por consiguiente, cuan-

[7] El P. P. Hoenen ha expuesto su doctrina judicativa en *La théorie du jugement d'après Saint Thomas d'Aquin,* Romae, 1946. La cita corresponde a p. 36.

do en la cosa están su quididad y su *esse*, la verdad se funda más en el *esse* de la cosa que en la quididad, y, por ello, en este caso, la causa de la verdad (del juicio) es el *ipsum esse rei* (la existencia misma de la cosa), en cuanto está en el intelecto cognoscente. Se trata, pues, no de la estricta verdad lógica, sino de la verdad del conocimiento que forzosamente habrá que distinguir en este caso. Esto nos indica que habrá que distinguir también por lo menos tres sentidos del *esse* en Santo Tomás: 1.° el *Esse de Dios* ("prima causa essendi est prima causa veritatis et maxime vera; scilicet Deus"); 2.° el *esse rei*, o real existencial ("ipsum esse rei est causa veritatis"); 3.° el *esse* lógico, o en general ("prima operatio respicit quidditatem, judicium respicit esse").

En el caso del *esse rei* se puede admitir que en los *accepta*, es decir, en los elementos de juicio proveniente de la *simplex apprehensio*, hay un *Sachverhalt*, o sea, una *dispositio rei* que el intelecto se limita a descubrir cuando pronuncia su *assensus*, su *ita est vel non est;* pero el *esse* así determinado es de los *accepta* captados por la primera operación del espíritu y resulta un producto de la abstracción. Que el descubrimiento del ser en las relaciones de los *accepta*, en tanto que *dispositio rei* sea una operación puramente intelectual, nadie lo discute, pero que no dependa de los sentidos, o sea, que la aprehensión sensible no tenga nada que ver con la afirmación judicativa (relación puramente inteligible) parece contradecir la doctrina del *Sachverhalt*, pues, al sancionar aquella independencia del juicio, se le reconoce un efecto creador (que en el supuesto estaba negado) en beneficio, por cierto, de una intuición de la existencia, es decir, del *esse*. Si así no fuese el *esse* originado en la actividad del espíritu juzgante, en cuanto relación puramente inteligible, se asemejaría demasiado al *esse* lógico para no confundirse con éste. Cuando Santo Tomás escribe: "Cum autem in re sit quidditas ejus et suum esse, veritas fundatur in esse rei quam in quidditate", y cuando afirma con mayor énfasis que "ipsum esse rei est causa veritatis" *(loc. cit.)*, implícitamente agrega a la operación de juzgar que supone las *quidditates rei* como sus elementos exclusivos, el *esse rei*. Se trata del *esse* real-existencial, diverso del *esse* lógico y del *Esse* intuido mediante la *separatio*. La doctrina del *Sachverhalt* o *dispositio rei* es verdadera cuando se trata de los juicios real-existenciales, como se

puede demostrar con numerosos textos. Elegiremos dos: uno, del *De Veritate* (1256-1259), y otro, de *In Peri Hermeneias* (1269-1272), o sea, del principio y del final de la enseñanza tomista. Dice el primero: "Pero la verdad está en los sentidos consecuentemente a su acto; luego, el juicio de los sentidos es de la cosa en cuanto es, pero no está en los sentidos como conocida por ellos. Luego, si los sentidos juzgan verdaderamente de las cosas, no conocen la verdad de lo que por tal juzgan. Así, pues, aunque los sentidos conozcan su sentir, no conocen, sin embargo, su naturaleza, y, por tanto, tampoco la naturaleza de su acto, ni su proporción relativamente a la realidad, ni, por consiguiente, tampoco su verdad" *(De Veritate,* q. 1, a. 9, Resp.). Hay, pues, en la aprehensión sensible una verdadera *dispositio rei (Sachverhalt),* es decir, un complejo en que van incluidos sujeto, predicado y cópula, pero sin *assensus,* es decir, sin lo que formalmente constituye el juicio, pues la *cópula* (el nexo) es aún gramatical y no lógica. Aquí, la cuestión se complica nuevamente, pues la *dispositio rei* es formal, no material. Pero dejemos esta dificultad. Veamos el otro texto. Dice así: "La verdad se halla de dos modos: 1.°, en aquello que es verdadero; 2.°, en el que dice o conoce la verdad. Hallamos la verdad en cuanto algo es verdadero o falso tanto en las cosas simples como en las compuestas. Pero como dicha o conocida sólo se halla por composición o división, o sea, por el juicio... Aunque el objeto propio de los sentidos sea lo verdadero, sin embargo, aquéllos no conocen que esto es verdadero. No pueden, pues, conocer la relación de conformidad de ellos con la realidad, con la sola aprehensión. Pero el intelecto sí puede conocer esa relación o habitud, y, por tanto, sólo el intelecto puede conocer la verdad. Por ello, el Filósofo dice, en el libro VI de la *Metafísica,* que la verdad sólo está en la mente, es decir, en quien conoce la verdad. El conocer la predicha conformidad de la relación no es más que juzgar si existe realmente o no en la realidad, lo cual es componer y dividir. Y, por eso, el intelecto no conoce la verdad sino componiendo y dividiendo por su juicio." *(In Perihermeneias, l.* I, l. III, 28 y 31, ed. Spiazzi) Este texto es congruente con el anterior en grado inequívoco.

Si relacionamos estas deducciones con la doctrina de la abstracción, resultará que el *Esse* metafísico es determinado por la *separatio*

(haec competit scientiae divinae sive metaphysicae). El real-existencial y el lógico proceden de la abstracción o del Ente físico-matemático. Los *Sachverhalt* son cosas de nuestro mundo físico-matemático con toda su carga hilemórfica. Luego el *Esse* que afirma el juicio es del Ente, no del Ser. En consecuencia, el juicio positivo *racional* no sirve para vencer la fatalidad de nuestro destino de entes encadenados a este mundo. Todo lo que afirmemos acerca del *esse* del ente estará ligado a la servidumbre de la materia, porque somos entes hilemórficos, en cierto modo arrojados y allí-estantes. El optimismo cognoscitivo del hombre actual, cuando existe, es más teológico que filosófico, es efecto próximo o remoto de una sobrenaturaleza gratuitamente obtenida.

Pero garantizado nuestro conocimiento por la intuición intelectual metafísica que nos revela confusamente un ser actual más allá del Ente, y logradas así algunas determinaciones positivas, podemos completar nuestra aproximación a él, significándolo no por lo que es, pues nuestro juicio está encadenado a los *Sachverhalte* físico-matemáticos, sino por lo que no es. "Neque intelligitur, neque nominatur; nec est aliud quae sunt, nec in eorum quae sunt cognoscitur; et in omnibus, et nihil ullo; et ex omnibus ab omnibus cognoscitur, et a nullo ex ulla re (ni es entendido, ni dicho, ni nombrado; ni es nada de lo que es, ni es conocido en las cosas que son; pero en todas las cosas es todo, y nada en nada: sin embargo, es conocido en todo para todo, y en nada para nada). Cum eo autem qui est penitus incognoscibilis, per vacationem omnis cognitionis, secundum meliorem partem copulatus, et eo ipso quod nihil cognoscit, supra mentem cognoscis (unido por lo mejor a aquello que es incognoscible, y renunciando a todo conocimiento, por lo mismo que nada conoce, conoces más allá del intelecto)." (S. DION. AREOPAG., *De div. nom.*, VII, 3. *De myst. theol.*, I, 3.) Y esto es la Sabiduría.

SER, NADA Y CREACION EN LA EDAD MEDIA

I

1. El Ser. Hay Ser. Solamente hay Ser. El Ser es la razón de ser. Cuatro puntos del pensar parmenídeo, que han resultado inconmovibles a través de los siglos. Decimos parmenídeo en cuanto éste incluye todo el pensar griego precedente y lo proyecta hacia el futuro occidental. Por cierto que hay diferencias de pensamiento que se manifiestan en las escuelas de que dan cuenta las Historias de la Filosofía, pero la convencionalidad de estas clasificaciones, demasiado rígidas para ser exactas, oscurece la razón de ser profunda y última del pensar griego, que sólo es *Entdeckung des Geistes* en cuanto es *Entdeckung des Seins*. A pesar de las dificultades creadas por los hábitos mentales, se puede precisar con un poco de libertad, que es saludable en este caso, la génesis de aquel des-cubrimiento. En efecto, des-cubrir es apartar la cobertura de lo que estaba antes cubierto, y en este caso lo que estaba cubierto era el Ser, que preexistía al conocer. Indudablemente, hubo un des-cubrimiento del Ser, originario y primitivo, que fue cognitivo y no cognoscitivo (fue *kennen* y no *erkennen)* seguramente por el mirar y el ad-mirar antes que por el ver y el especular *(blicken-sehen-schauen)*. También es cierto que este Des-cubierto pudo aparecer diversamente (πολλαχῶς) y así fue predicado, pero tales modos de des-cubrir y de predicar solamente connotan la origineidad irreductible y necesitante del Ser, en sus múltiples (ποσαχῶς) apariencias. El Ser se dice de diversos y múltiples modos, pero πρὸς μίαν ἀρχήν, con referencia a un solo principio; o también πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν, de acuerdo al uno y a una cierta naturaleza. Ἀρχή, ἕν, φύσις son acepciones del Ser,

el cual es el Principium, el Uno, la Naturaleza. La predicación diversificante y multiplicante no significa analogizante, como se suele afirmar con ligereza relativamente a Aristóteles, pues no existe predicación analógica del Ser y de los Entes, sino cuando entre ellos hay una distancia irreductible, por ontológicamente equívocos. La analogía aristotélica, si la hubiera, sería unívoca, es decir, pseudo-analogía, pues solamente puede haber una escala analógica cuando hay un Ser y Entes separados esencial y existencialmente. Pero la distinción real de esencia y existencia que hace posible la verdadera analogía no es griega, sino semítica, y tiene un origen extraño a la razón: no se concibe ni se explica sin un creador que dé la existencia y una creatura (esencia) que la reciba. Pero el Ser de los filósofos griegos no es analógico, sino unívoco, y se predica horizontalmente, en una participación entitativa unívoca también: hay Ser y Entes diversos y múltiples unívocamente en la eternidad. Es decir, que el Ser es eterno y los Entes participantes de él son tempo-eternizados, pues el tiempo de los Entes es la eternidad participada del Ser, como su imagen móvil. Porque no hay más que Ser; porque, no habiendo Nada, el Ser debe ser y debe ser eterno. Y, por ello, es la razón de ser, el *Principium principiorum* en el orden ontológico. Tal nos parece ser el común denominador del pensamiento griego en su origineidad desde Tales hasta Aristóteles, incluido éste mismo, a pesar de sus enunciados analogizantes que no implican ninguna construcción analógica, que sólo podía llevarse a efecto con el principio de la distinción real; pero este principio no era ni es de naturaleza racional, porque su deducción está ligada y depende del conocimiento del principio de creación, que tampoco lo es.

Desde el Ser emergente en el horizonte de la cognición se deducen πολλαχῶς, ποσαχῶς sus connotaciones, que dan razón de las escuelas, de las cuales ninguna desfallece en su convicción originaria y necesitante. La escuela de Elea, la más importante de todas, es la descubridora del Ser: ἐστί γὰρ εἶναι, el acontecimiento mayor de la historia de la razón humana, frente al cual todos los demás, sin excepción, empalidecen. La mera actitud cognitiva del Ente que ejercitaba la ad-miración primigenia frente al horizonte del Ser emergente-auroral, se tornaba, en la formulación parmenídea, una conceptuación inteligible de tipo cognoscitivo, que daba el principio

acuñado de todo el pensamiento de Occidente. Solamente hay Ser, y nadie ha demostrado ni es posible que demuestre que no hay Ser, si se toma esta enunciación no en un sentido privativo, sino nadificante. El Ser es todo y es solo. Es la razón de toda existencia y de toda inteligibilidad. Y este Ser que da razón de todo y de quien nadie puede dar razón, porque no hay Nada anterior a él, es eterno, es necesariamente eterno; y porque derrama su necesidad en todo su ámbito, es necesitante, y así es la existencia. Hubiera sido un fenómeno irracional para el pensar griego que el Ser fuese generado. En realidad, este fenómeno no se produjo por estar fuera de las posibilidades racionales y aun anímicas del hombre griego. ¿Cómo pensar, en efecto, que el Ser fuese generado? Este supuesto es un impensable, un monstruo irracional. En la puridad de la deducción racional, no es admisible que haya otra razón de ser que el Ser mismo, y, por ello, es necesariamente eterno. La generación de los Entes presupone siempre el Ser, porque, aun cuando se dice que se hace desde el no Ser para indicar la potencia, siempre está presente el Ser: hay Ser en acto y Ser en potencia, porque siempre hay Ser. Pero no hay Ser que sea Nada, lo cual resulta ininteligible y absurdo.

Notable y decisivo es el texto del *De Gen. et Corr.*, 317^b 15-18 de Aristóteles, cuando dice: "que de una cierta manera la generación se hace simplemente desde el no Ser, pero de otro se hace siempre a partir del Ser (ex esse semper): en efecto, el Ser en potencia que en acto no es Ser, es el que preexiste necesariamente (ἀνάγκῃ), y se lo llama, a la vez, de ambos modos (Ser y no-Ser)". Texto extraordinario por su contenido parmenídeo, que coloca a Aristóteles en la línea de la escuela de Elea, a la que, en realidad, pertenecen todos los griegos que pensaron sobre el Ser. Porque la declaración de Aristóteles que la potencia preexistente es Ser y no-Ser a la vez, significa, en definitiva, que aquélla no es inteligible ni factible sin el presupuesto del Ser, o sea, que la potencia es también Ser, aunque no en acto. Hay dos Seres en esta relación: Ser en potencia y Ser en acto. La potencia en cualquiera de sus acepciones no es Nada, sino no-Ser privativo, o privación de Ser, entidad puramente conceptual, que pertenece más al dominio de la inteligibilidad que a el de la existencia ontológica, pues, si así no fuese, la

privación significaría la Nada, y de la Nada no puede haber tránsito al acto. "Ex nihilo nihil fit." Solamente del Ser eterno hay tránsito a los Entes. El Ser es la razón de ser.

2. La voz Nada con acepción ontológica atribuye a Nada un sentido contradictorio a Ser. Es negación de Ser. Pero no es conceptualizable en sí, pues la negación del Ser supone el Ser en el juicio negativo. La cópula "es", aun en el juicio negativo, es una negación existencial. Es la negación de una afirmación implícita, y, por ello, se ha dicho que hay más en el juicio negativo que en el afirmativo, pues en el primero hay la negación de una afirmación, mientras que en el segundo hay la afirmación solamente. Por esta razón, es decir, por la imposibilidad de conceptualizar la Nada, es inútil buscar en el pensar griego la presencia de la Nada ontológica (expresión contradictoria en sus términos). La Nada, ontológicamente considerada, es una presencia tenebrosa y muda; o es una presencia amenazante; o es simplemente una *Amenaza*. Es una amenaza en el sentido etimológico de "minor" de donde procede: es algo que está pendiente o suspendido (m. mortem alicui = suspender la muerte sobre alguno. Ernout-Meillet): que amenaza o amaga sin ser, y que no puede ser y que es contra el Ser. Nosotros no podemos expresarla positivamente (ni negativamente tampoco, como acabamos de ver), porque nuestro lenguaje es producto de nuestra conciencia de Ser y todo lo que denominamos procede del Ser. De manera que hablamos sobre algo incomprensible e inexpresable. Las lenguas indo-europeas expresan solamente el Ser y sus modos. El hombre occidental que habla esas lenguas ha nacido siendo, o sea, que es un Ente que es del Ser, el cual siempre fue: o sea, que el Ente, en cuanto participante del Ser, fue, como éste, siempre eterno (participative), no eviterno, sino coeterno. La participación de los Entes del Ser es originariamente unívoca y horizontal, o sea, que no hay una ascensión jerárquica de los Entes al Ser, sino una coexistencia en la latitud inmensa de la eternidad, diferenciada por las connotaciones accidentales del tiempo, "imaginado móvil" o como "imagen" móvil diferenciante de la multiplicidad y diversidad, pero sin fracturar en ningún caso la continuidad eterna del Ser. Por ello, no hay predicación posible de la Nada en las lenguas indo-europeas, que son manifestaciones del Ser eterno

y participante. La Nada es un intruso en las lenguas occidentales, es un extraño, cuya procedencia resulta conceptualmente inexplicable, pues no se deduce ni induce de nada existencial. Mas, a pesar de todo, su amenaza es real, a lo menos para nosotros, aunque quizá no lo fue siempre, porque el pensamiento greco-parmenídeo la excluyó de raíz. Ontológicamente es una dación o un don contradictorio, es una *Unsinngebung* de origen arcano. Para que apareciese el principio (así preferimos llamarlo, porque no es un concepto, ni una idea, ni una representación, quizá haya sido una vivencia desdichada), fue necesario que el hombre, por una ceguera total y repentina, o por una caída inexplicable, perdiera súbitamente la conciencia de sí, que es conciencia de Ser, y se ahogara en el absoluto vacío existencial. Es decir, que el hombre realizase una experiencia de su aniquilamiento y que se volatilizara un instante. Al recibir esa descarga, don fatídico y atroz, quedó con la conciencia transmutada y ya nunca más fue Ente del Ser eterno, sino Ente nadificado, con la cicatriz sangrante de la Nada en su entidad Mortal. ¿Cuándo y cómo ocurrió esta tragedia? No lo sabemos, y es inexplicable racionalmente, por estar excluida esa aparición de las categorías del pensamiento conceptual, y también de la intuición, pues intuir la nada es morir, en cuanto intuir es llegar directamente a la connaturalidad de sujeto y objeto, y de la muerte nadie ha regresado. Por ello, el hombre que realizó aquella experiencia aniquiladora en aquel pasado arcano en que se quebró el curso de la conciencia de la "vida interminable" poseída por el Ente participante hijo del Ser eterno, recibió la impronta de la muerte, o sea, el signo de su nadificación, la cicatriz indeleble de la entidad sellada por la grande e implacable Amenaza.

Desde ese instante, el Ente perdió la aptitud de tener la conciencia de la "vida interminable", por encima de las individuaciones transitorias ritmantes de la eternidad. Para el Ente participante del Ser, el tiempo (su tiempo) era la imagen móvil de la eternidad que progresa según la ley de los números, y, en este caso, la movilidad no era nada más que una connotación de la eternidad, medida hasta donde se pudiera, por las leyes de los números, pero su presencia no privaba al tiempo de su inserción en el flujo de lo eterno: el tiempo, en el fondo indefinible, era una imagen, es decir, una re-

presentación móvil de la eternidad en cuanto ligada al Ente, pero en sí mismo, en la puridad de su esencia participada, era una αἰώνιος εἰκών, o sea, una imagen eterna. Esta definición del tiempo, que relativamente a la coexistencia del Ser y los Entes es la más conveniente (pues la definición que dice que es simplemente el número del movimiento, según el antes y el después, es incompleta, en cuanto desliga al tiempo de la eternidad y prescinde de su participación de "la eternidad inmóvil y una" que le da sentido), nos advierte que el tiempo del Ente es tiempo puro, o sea, tiempo eternizado. Se puede decir, también, que es duración pura, en cuanto participa de la eternidad, como αἰώνιος εἰκών, y, en todo caso, tiempo sin espacialización, pues solamente es mensurado por la eternidad. Toda esta unidad existencial eterna del Ente con el Ser participado, al recibir la impronta de la Nada, se quebró fundamentalmente: la Nada mató a la eternidad del Ente, pues ya no hubo más un *Principium Principiorum,* sino dos principios: el Ser y la Nada. Ya los Entes no provenían del Ser eterno, sino que nacían de la Nada, y, en consecuencia, el tiempo ya no era más eternizado, pues los Entes no eran coeternos con el Ser, sino tiempo mortal con un comienzo y, por lo tanto, con un fin. Los Entes ya no participaban de la eternidad del Ser, sino que el Ser sacaba a los Entes de la Nada y los ponía en el tiempo, el cual, a su vez, ya no podía ser nunca más αἰώνιος εἰκών, imagen eterna, sino una pobre imitación de la eternidad del Ser en pugna con la tenebrosa eternidad de la Nada.

3. Con la aparición de la Nada ontológica, los cuatro puntos parmenídeos experimentaron un cambio fundamental: el Ser es ahora el Ser amenazado; hay Ser y Nada; no hay solamente Ser: el Ser y la Nada son la razón de Ser. El Ser lleva ahora una sombra negativa que lo acompaña implacablemente, y tiene la conciencia de que él no está solo en la existencia ontológica. Antes era verdad inconcusa que "ex nihilo nihil fit", o sea, en la forma positiva, que "ex esse omnia fit"; pero la intrusión de la Nada que disputa al Ser los Entes, que nacen por el triunfo del Ser sobre la Nada, obliga a modificar así a la sentencia: "ex esse et nihilo omnia fit". Conviene advertir aquí que Nada no se toma solamente en un sentido ordenativo, como, por ejemplo, cuando se dice que "la ma-

ñana precede al mediodía"; o, en un sentido material, como cuando se afirma que "el cuchillo es hecho de acero"; o, en un sentido causal eficiente, como cuando se expresa que "el padre engendra al hijo"; sino en los tres sentidos, pues indudablemente por lo menos la Nada es coeterna al Ser, el cual saca los Entes de la Nada que, como signo de su presencia inicial, imprime al Ente el sello indeleble del tiempo mortal o nadificante, negación de la eternidad participada; lo que nosotros llamamos "cicatriz de la Nada en el Ente". Por ello, la participación del Ser del Ente ya no puede ser unívoca, pues solamente hay univocidad cuando la predicación es del mismo género y en la línea horizontal de la existencia: mientras que ahora la homogeneidad ha desaparecido por obra de la influencia nadificante, que es negativa del Ser, que es contradictoria de la existencia, a la que amenaza sin descanso.

Pero el Ente pugna por recuperar la univocidad, es decir, la eternidad participada, o sea, que pugna por desligarse de la fatalidad del tiempo mortal, para lograr lo cual necesita liberarse de la Nada, eliminarla de su entidad y readquirir la conciencia de sí. Mas, mientras pugna, necesita la asistencia del Ser, que antes de la aparición de la fatídica Nada era uno, eterno, imperecedero, entero, inmóvil, homogéneo, indivisible en su realidad total, lleno, compacto, finito, limitado y esférico, según la concepción parmenídea: Bien, según la platónica: inteligencia de la inteligencia, según Aristóteles; pero que en ningún caso era *omnipotente*. No necesitaba serlo, porque coexistía con los Entes en la paz de la eternidad, unívocamente participada. Es oportuno llamar la atención en este punto de la ausencia, en las enumeraciones de las perfecciones divinas, de la "omnipotencia", y ello se debe, a nuestro juicio, a que tal perfección era superflua en la concepción greco-parmenídea de la univocidad de los Entes en el Ser. La "omnipotencia" apareció cuando el Ser debió competir con la Nada, para crear los Entes. Solamente un Ser omnipotente podía oponerse a la Nada y poner los Entes en la existencia ontológica. Mientras el Ser fue unívoco, holgaba la omnipotencia, pero, cuando compartió su origineidad con la Nada, no podía ser sino omnipotente, es decir, ser más poderoso que la Nada para poder competirle los Entes, arrebatarle los Entes que surgían así de las garras del no-Ser a la luz de la Vida.

La omnipotencia del Ser es, así, una réplica a la potencia negativa de la Nada. El Ser trata de recuperar la totalidad de la origineidad y de ser él solo la "razón de Ser", con exclusión de la Nada, que participa negativamente de ella. La pugnación del Ser con la Nada, armado aquél con la omnipotencia, debe terminar con el triunfo del Ser, es decir, con el aniquilamiento de la Nada. Pero aniquilar la Nada equivale a fortificarla en su nadidad, pues, mientras menos Nada es, más Nada es: la Nada se vigoriza en su aniquilamiento, es un Anteo invencible. Por ello, la omnipotencia del Ser frente a la Nada es innocua, pues, en vez de disminuir la Nada, crea más Nada, si pugna con ella. Un Ser que crea Nada es contradictorio. Pero el Ser debe ser y debe manifestarse para no ser como la Nada la esterilidad silenciosa. Un Ser que no se manifieste sería como la Nada. El Ser se manifiesta, por su omnipotencia, por encima de la Nada, y expresa, así, su triunfo sobre ella. El Ser crea por su omnipotencia: la Creación es la manifestación de la omnipotencia del Ser sobre la Nada. Por la creación, la Nada es vencida y humillada, pero no aniquilada, porque ello es imposible. La Creación es la máxima expresión del triunfo del Ser sobre la Nada o es la única manifestación efectiva de la omnipotencia, pues nada hay que manifieste mejor el poder que el crear, y, en este caso, crear de la Nada. El Ser, pues, no puede ser sino creador: si no crease, no manifestaría su omnipotencia sobre la Nada. Debe ser Creador. La Creación es la glorificación del Ser por encima de la Nada, a la cual ha vencido y humillado.

El Ser parmenídeo, por la presencia opresora de la Nada, deja de participar su eternidad a los Entes, con los cuales coexistía en la paz de la univocidad. Ese Ser era simplemente eterno, en una eternidad pacífica e infinitamente pródiga con los Entes coexistentes, surgidos de él sin creación y sin ejercicio de ninguna omnipotencia. Y, por eso, era el Ser, el único, la razón de ser de todo. Mas la Nada vino a disputarle su origineidad y también su Ser, su exclusividad y su razón de ser. El Ser debió, entonces, manifestarse omnipotente frente al extraño y tenebroso enemigo. Pero los Entes no podían emerger ya más de la pacífica y pródiga eternidad participada en la univocidad del todo, distinguidos πολλαχῶς - ποσαχῶς, porque la Nada que amenazaba al Ser le imponía la manifestación de

su omnipotencia en la obra de la Creación. Los Entes creados ya no podían participar unívocamente del Ser omnipotente que los sacaba de la Nada y los ponía en el tiempo. La eternidad pertenecía ahora solamente al Ser-creador, porque la Nada impedía que los Entes la poseyeran también desde que salían de ella. La coeternidad de los Entes pasó a la Nada, que es coeterna con el Ser, pues, si no lo fuese, los Entes recuperarían la participación unívoca del Ser parmenídeo, y ya el Ser no necesitaría más ejercitar su omnipotencia y manifestarse como Creador. Pero ahora los Entes serán equívocos del Ser eterno (aequivoca a consilio), pues, desde el tiempo mortal, no tienen otro nexo de comunicación con el Ser que la vía analógica: los Entes están separados del Ser por una distancia infinita, la que va del Ente nadificado al Ser eterno, del Creador a la creatura.

El Ser eterno-creador que no coexiste con los Entes en la eternidad unívocamente participada, al sacarlos de las tinieblas de la Nada, les *da la existencia;* los Entes librados de la Nada *reciben* la existencia que, por no poderse cumplir en la coeternidad del tiempo eternizado, se realiza en el tiempo mortal, o tiempo nadificado que lleva la impronta indeleble de su duración signada por la Nada. Los entes son ahora "esse-entia", esencias existentes que deben su ser al Ser creador, que, por su omnipotencia, los saca de la Nada. En el caso del Ente greco-parmenídeo emergente y no creado, éste no necesitaba recibir del Ser eterno ninguna existencia, por ser coexistente unívocamente con él en la eternidad misma: nada había que fracturase la línea de la duración sin término, de la vida interminable proporcionalmente común al Ser y a los Entes. No había espacio en la conciencia griega para la distinción real de esencia y existencia, pues solamente cabe cuando hay un Ser creador que da la existencia a los Entes librados de la Nada. Sin la presencia de la Nada, es ininteligible el llamado principio de la distinción real de esencia recipiente y existencia otorgada por el Ser-creador-omnipotente. La discutida sentencia aristotélica, τὸ δὲ τί ἔστιν ἄνθρωπος καὶ τὸ εἶναι ἂν ἄνθρωπος ἄλλο, es una mera expresión lógica, pero no metafísica. Es imposible que un griego del siglo IV columbrase siquiera lo que era una creatura. Sin la presencia de la Nada no puede haber Ser-creador-omnipotente, y sin este Ser originario que

potestativamente crea los Entes, las "esse-entia", liberándolos del no-Ser, no puede haber tampoco distinción real, negación de la univocidad ontológica y base de la equivocidad analógica. Por la presencia de la Nada, los principios han experimentado un cambio fundamental y de duración indefinida. El aniquilamiento de la Nada, en efecto, es incomprensible e imposible: solamente puede desaparecer en un instante heroico, así como apareció en un instante arcano en que el Ente debió perder su conciencia de sí, su *Selbstbewusstsein*, su razón de ser. Pero, ahora, solamente el Ser-creador omnipotente es la razón de ser, pues el Ser ya no es enunciable en su clara y magnífica soledad parmenídea: ya no está solo ni se proyecta generosamente en los Entes coeternos. Para que ello fuese posible, necesitaría que des-apareciese la Nada de su flanco y que recuperase así su pacífica vida. Sin la vecindad de la tiniebla nadificante, los Entes emergerían espontáneamente en el horizonte de la coeternidad, sin precisar la mediación de la omnipotencia, acto potestativo que preside la Creación. Des-aparecería el abismo sobre el cual está tendido el puente de la analogía, y la univocidad, diferenciada, πολλαχῶς y ποσαχῶς, daría cuenta de la multiplicidad y diversidad de la existencia que, a su vez, fluiría como la vida nunca interrumpida en el cosmos de los Entes participantes.

Decimos que, de lograrse la e-liminación de la Nada, se restauraría en el Ente la conciencia del Ser eterno greco-parmenídeo. Ahora agregaremos que se restauraría, también, la inteligibilidad del Ente. La presencia del gran Irracional que es la Nada, trueca ininteligibles las relaciones del Ser y los Entes, los cuales pierden su razón de ser por la interferencia de aquel huésped inexplicable que no es razón de nada. En efecto, toda inteligibilidad procede del Ser, sin el cual ningún Ente es inteligible. Pero, si entre el Ser y el Ente se interpone la impenetrable Nada, desaparece absolutamente la inteligibilidad: los Entes apartados del Ser pierden su razón de ser, y aparecen ininteligibles. ¿Cómo recuperar la inteligibilidad? ¿Por la vía analógica? Pero la analogía tiende un puente por sobre la Nada y no la e-limina. En las tentativas analogizantes, la Nada está siempre presente con toda su fuerza negativa, que se manifiesta en la "distancia infinita" entre el Ser y los Entes. Para que la recuperación de la inteligibilidad del Ente fuese efectiva, sería necesario e-liminar

al gran Irracional que es la Nada y no enmascararla bajo el disfraz de "distancia infinita". El Ente creado-analógico es Ente con "distancia infinita" del Ser, es decir, es Ente con Nada. Por ello, entre el Ente coeterno y unívocamente participante del Ser y la Creatura hay una incompatibilidad irreductible, como la hay entre el Ser y la Nada, entre el Inteligible y el Irracional. No hay posibilidad de una conciliación entre estos extremos, no es posible una *síntesis doctrinal,* porque entre ellos no hay mediación. La analogía es una mediación frustrada, porque deja subsistente la Nada. La síntesis tomista, basada en la analogía y en la distinción real de esencia y existencia, fue una tentativa de rehallar la unidad del Ser y los Entes que se había perdido en la época patrística y que se buscó afanosamente en la Escolástica temprana: en la patrística no hay propiamente Ente, sino Creatura, pero una Creatura revestida de Nada y de ininteligibilidad. La Escolástica temprana es un tanteo por encontrar un sentido inteligible a la Creatura, que no pudo consumarse debido, principalmente, a la gravitación de la teología agustiniana imbuída de la Nada. Hay una ausencia y una presencia en el pensamiento de San Agustín, que filosóficamente le hacen negativo: la ausencia es la concepción greco-parmenídea del Ente; la presencia, el pesado lastre de la tradición semítica nadificante. En rigor, tampoco en el pensamiento agustiniano hay Ente, sino Creatura, así como en él no hay participación unívoca de la eternidad, sino tiempo mortal. Solamente con Tomás de Aquino aparece la firme intención de recuperar la entidad el Ente y, con ella, su inteligibilidad. Tomás, especulativamente, está en el filo decisorio de dos edades, una de ellas consumada ya, y la otra emergente, cargada de preanuncios. La analogía tomista, que no es tan exclusiva como en sus intérpretes, recorre todos los matices de la participación y las posibilidades del Ente en el Ser. En su puridad filosófica, el *Esse* tomista es tan Ser como el greco-parmenídeo, incluido el de Aristóteles, por supuesto. Si el Aquinatense hubiera desarrollado su deducción en esa línea, su explicación de la sentencia de los "Segundos Analíticos", que ya hemos citado, hubiera resultado tan estéril como en Aristóteles mismo, pues que "el qué del hombre y su existencia sean cosa distinta", no importa que se rompa la continuidad del Ser y los Entes, lo cual hubiera resultado catastrófico para

un griego, sino que hay que distinguir dos aspectos diversos del Ente existencial en la inmanencia del Ser. La tremenda carga ascensional que esta sentencia —transformada en principio— adquiere en la concepción total tomista, no es racional ni griega, sino teológica y semítica (Santo Tomás la recogió en Al-Farabi y Avicena). Pero aquí va ya mezclada con el principio de la Creación e implícitamente con la Nada: el "Esse" tomista en esta relación no corresponde al εἶναι aristotélico, porque es un "esse" creador que saca a los Entes de la Nada y les da la existencia; es un "esse" que excluye la univocidad y que, necesariamente "separa" los Entes del Ser. Para recomponer la unidad perdida, sin la unicidad incompatible con la distinción real, y para evitar la ininteligibilidad de los Entes transformados en creaturas nadificadas, Tomás excogitó la analogía, con la que salva la apariencia de la continuidad. Pero la analogía no es una soldadura, sino un puente ideal, porque el Ser-creador y los Entes-creados estaban separados irreparablemente por un abismo infinito, y lo infinito es lo realmente infranqueable. Y la distancia no podía ser sino infinita, porque la creatura, antes de recibir la existencia, era Nada, y la distancia entre la Nada y el Ser es infinita. Si no lo fuera, no habría creación, pues, en tal caso, en el Ente habría ya una razón de ser anterior al acto creador. Para recuperar en lo posible la unidad del Ser y los Entes y la inteligencia de éstos, pues la creatura, por ser nadificada, lleva un principio de irracionalidad, no habría otro camino que la analogía. La analogía es la univocidad mínima, pero no es la equivocidad máxima; es más unívoca que equívoca, porque suple a la univocidad y está movida por un profundo anhelo de unidad del Creador y la creatura, reminiscencia de la univocidad perdida del Ser y los Entes. Pero esta univocidad mínima de la analogía no podía ser más que de intención o de anhelo, porque la presencia de la Nada imponía entre el Creador y la creatura una distancia infinita. La Nada es radicalmente equivoquizante e impondría la equivocidad total si no fuese por la omnipotencia, que se manifiesta en la creación continua. El Ser, en cambio, es univocante e instituiría la univocidad y la inteligibilidad totales si no fuese por la Nada. De esta pugna sale la creatura analógica, equívoca y semi-inteligible, con la "cicatriz sangrante de la Nada" y arrojada en el tiempo mortal. La concepción analógica no

puede ser un ideal para el Ente rememorante: sólo puede tener un carácter de transitoriedad, porque ni la muerte ni la ininteligibilidad pueden ser una finalidad deseada. En cambio, son deseadas vehementemente la inteligibilidad y la eternidad. El mundo de la analogía no puede subsistir, por ello, indefinidamente, debe transcurrir, debe tenuificarse para que se cumpla el anhelo íntimo de que la unidad sea salvada, y para que la Nada no instituya el reino de la equivocidad total. Por ello, la univocidad del Ser y los entes ha ido recuperando progresivamente su imperio. El escotismo y el ockhamismo, en cuanto propician la univocidad, se colocan en la línea del pensamiento greco-parmenídeo del Ser eterno y de los Entes participantes en el Tiempo eternizado. Pero ni el escotismo ni el ockhamismo eliminaron la Nada, y, por ello, su sistema univocista se dio con insalvables contradicciones. Sin la e-liminación de la Nada es absolutamente imposible ninguna univocidad. Y la e-liminación de la Nada equivale a la negación por innecesarias de la creación, de la distinción real de esencia y existencia y de la omnipotencia. La conciencia del Ser eterno greco-parmenídeo es absolutamente incompatible con las perfecciones semíticas sumadas al Ser creador; y lo es más aún con la incomprensible Nada. Significa, en pocas palabras, la pérdida del sentido de la Creación y, por consiguiente, de la noción de creatura. El escotismo y el ockhamismo fueron las primeras manifestaciones de la disyunción inevitable que se operaba en la síncresis tomista, entre el Ser eterno greco-parmenídeo o aristotélico, como habitualmente se lo llama,* y el Ser creador semítico, flanqueado por la Nada. Sigerio de Brabante había irritado ya al Aquinatense con la aporía de la eternidad del mundo, pero los "murmurantes" pasaron apenas como una advertencia. Sin embargo, conviene aquí señalar que Tomás, en su opúsculo, no enfrenta rigurosamente el problema de la Nada ontológica, sino el de la "privación", en el sentido de lo "diverso del Ser". El problema es soslayado y queda irresuelto. Pero esta primera emersión fue tapada por el oleaje de la analogía, que "salvó la apariencia" por un cierto tiempo, hasta que se bosquejó en el horizonte el retorno de la univocidad. La e-liminación de la Nada no se hizo exteriormente, porque ello comprometía de raíz el pensamiento creacionista, es decir, todo el sistema medieval-cristiano; se hizo desde adentro, o sea, desde la

conciencia del hombre. Fue necesaria la secularización del pensamiento medieval, queremos decir, su des-teologización, con lo cual perdió vigencia el creacionismo semítico, cuya incompatibilidad con el Ser eterno greco-parmenídeo quedó patentizada. Una de las mayores ilusiones de la Filosofía ha sido el creer en la posibilidad de una síntesis doctrinal de dos elementos tan inasimilables recíprocamente como el creacionismo semítico y la metafísica griega del Ser eterno. El factor decisivo de esta incompatibilidad es la Nada, el tenebroso abismo, filosóficamente infranqueable e inexplicable.

4. Pero no escribimos una historia del "Ser sin Nada" (Geschichte des Seins ohne Nichts), cuyo sentido, sin embargo, queda indicado en nuestras anteriores reflexiones. La peripecia de la concepción medieval es larga y progresiva y abraza casi medio milenio. No vamos a seguir su curso; solamente queremos llegar al desenlace. Se trata, en definitiva, de una recuperación de la entidad del Ente, o sea, de su reintegración a la eternidad participada sin mediación. Los Entes participantes del Ser eterno *son* por la participación unívoca, y son entidades puras, emergidas espontáneamente, sin mediación de ninguna omnipotencia, a la existencia de la vida interminable y sin principio, o sea, en el tiempo eternizado. En ellas no hay vestigio de la Nada, y, por ello, son simplemente y no pueden dejar de ser en el Ser eterno, que es su razón de ser. Para encaminarse a su reconstitución ontológica, los Entes necesitan rehacer su conciencia de sí en el agua de la eternidad, o sea, necesitan rehacer la Autoconciencia *(das Selbstbewusstsein)* del hombre greco-parmenídeo, destruida por la Nada en una pugnación milenaria. Tal reconstitución solamente puede lograrse en una comunión con la Eternidad, en un acto de total inhabitación de ella en la conciencia purificada por el fuego del anhelo del Ser. Logrado este estado de contrición, la Eternidad irrumpe en la conciencia del Ente, que se transfigura en su entrega total al Ser, sin dejar el mínimo resquicio para nada. El lleno de Ser o la plenitud del Ser equivale a la e-liminación radical de la Nada en ella. Significa la inhabitación en la conciencia de la Eternidad. Así como el alma en la comunión se deifica, la conciencia se eterniza y su tiempo ya no es más mortal, sino eternizado. La conciencia contrita ha logrado reconstituirse en el Ser puro unívoco, sin la opresora presencia de

la Nada. La "schöne Individualität" griega vuelve así por sus fueros, y recupera la razón de la inteligibilidad, del mundo increado de la luz (sin la tiniebla fatídica de la Nada). En la conciencia así transfigurada no hay espacio para la creación extrínseca, porque ella y todo en ella es creación, o sea, que, como la idea de autocreación es contradictoria, en ella todo es presencia del Ser eterno ingenerado, que es razón de todo. Esta conciencia de sí, al eliminar la presencia nadificante, se ha cerrado al riesgo de las causas extrínsecas, que es la grieta del Ser por donde ingresa subrepticiamente la Nada, para fracturar la eternidad unívoca y co-crear el tiempo mortal. Por ello, para la autoconciencia reconstituida, todo lo extrínseco es vitando: teme la reaparición de la caliginosa y fatídica Nada, que hiere a los entes con la impronta de la muerte.

El rehallazgo de la "schöne Individualität", o sea, su resurrección en la Pascua del Ser eterno, fue precedida por la desaparición de la conciencia nadificada, que dejó así expedito el horizonte para la epoptía del puro Ser, sin sombra en su incondicional y generosa eternidad. El Ser que la conciencia recuperada anunciaba muerto en viernes santo filosófico, no era el Ser eterno, sino el Ser flanqueado por la Nada, que debía ejercitar continuamente su omnipotencia para crear los Entes. En realidad, no había muerto el Ser en el Calvario del destino, sino que había sido expulsada la Nada, e-liminando su presencia destructora. La autoconciencia, cautiva en el "enthousiasmós" de su regeneración, al recuperar su conciencia se encontró otra vez con el Ser greco-parmenídeo, y cayó pronto en la ilusión de que la eternidad participada era la Eternidad participante; no acertó a encontrar la razón de la participación πολλαχῶς y ποσαχῶς, que explica los Entes en el Ser. Pero, a pesar de esta ilusión, cuya historia es la "Fenomenología del Espíritu", la tarea principal y fundamental estaba cumplida, con la e-liminación de la conciencia, de la Nada co-participante del Ser, aun cuando fuese como simple presencia o Amenaza, en la obra de la creación omnipotente. El *Geist* hegeliano es el Ente greco-parmenídeo resucitado desde el negro sepulcro de la Nada, aunque deslumbrado e ilusionado por las irradiaciones de la Vida Eterna.

Desde ese instante asistimos al derrumbamiento de ese enorme edificio construido por la síncresis medieval, al fallar el principio de

la Nada, que fundamenta la distinción real de esencia y existencia, que da razón de los "esse-entia" creados por el Ser omnipotente. La Nada no es más el portero de los Entes creados a la vida, porque ahora ya no hay puerta ni hay muro que separe los Entes de su origen, el Ser eterno, la plenitud unívoca de la Vida sin término. Al desaparecer la Nada de la Autoconciencia —ahora otra vez conciencia del Ser eterno—, los Entes espontáneamente se han puesto en línea y han recuperado su sentido parmenídeo del Ser. Ya ha pasado o está pasando ya el justo "enthousiasmós" —en cierto momento ebriedad dionisíaca—, provocado por el rehallazgo del Ser eterno en la conciencia des-nadificada, y ahora brilla en su pureza el viejo sol de Elea.

El rehallazgo ha comenzado con la restauración de la conciencia, que, poco a poco, encuentra su nivel natural, que le permitirá re-adquirir el sentido de la participación, o sea, de la diversidad y multiplicidad de los Entes en el Ser, pero en línea unívoca, no analógica ("ontologische Differenz"). La univocidad supone continuidad ontológica, Ser y Entes co-eternos; mientras que la analogía impone una distancia infinita entre el Ser y los Entes creados de la Nada. La imagen de la univocidad es la línea recta infinita; mientras que la de la analogía es un puente tendido sobre el abismo de la Nada, entre el Ser eterno y las creaturas signadas por el tiempo mortal. Pero la presencia de la Nada ha terminado por la inhabitación en el Ente del Ser eterno, y la analogía es ahora innecesaria: no rige más la distinción real de esencia y existencia ni, por consiguiente, las causalidades extrínsecas, que pertenecen al mundo de la discontinuidad y de la creación. El conocimiento, des-cargado de la pesada lógica de la distinción real que ha elaborado la metafísica del Ser creador omnipotente, sostén en última instancia de las causalidades extrínsecas, se contrae a la "cognición" simple, que sólo mira el juego azaroso de los determinantes intrínsecos operantes en el dominio de la contingencia. Suple a la metafísica de la distinción real una Física del Ser originario, que formalmente se limita a los principios intrínsecos. Esta Física, que ahonda en los determinantes elementales y llega hasta las profundidades infinitesimales, es más bien Urphysik o Protofísica. Es menos que la metafísica de la distinción real; pero, a la vez, es más que ésta, porque su objeto es

el Ser eterno inteligible unívocamente participado en una continuidad sin fractura, distendida en la duración eternizada. Es el Ser naci-ente que aparece en el horizonte de la cognición como φύσις, como Naturaleza, tal cual emergió para los ojos virginales de los arkheguetas eléatas.

Debido a la nueva conciencia despejada de la Nada, el Ser eterno ha recuperado su imperio, y aparece como el Ser a secas, sin ningún aditamiento que advierta de la presencia de una amenaza irracional y arcana. Largo y trabajoso ha sido el periplo de la recuperación del sentido del Ser, cuyos jalones constituyen la historia de la metafísica. No se trata de un "progressus", sino de un "regressus" hacia la fuente del Ser eterno originario.

II

1. Ya está expresado en la parte precedente el valor que reconocemos a Parménides: es el padre del pensamiento griego y la primera gran figura del espíritu de Occidente. Parménides acuñó la fórmula exacta y definitiva de la filosofía occidental, que no ha sido ni puede ser modificada nunca más. Pero no fue totalmente una intuición, como acaso nosotros mismos dijimos alguna vez, sino también una deducción parcial, que tuvo antecedentes histórico-filosóficos dentro de la misma escuela de Elea. Pues ya Jenófanes había especulado antes y logrado una formulación vecina a la de Parménides. La doxografía en que consta la sentencia jenofónica dice así:

"Jenófanes de Colofón por vía personal diversa a la de todos los precedentes (Tales, Anaximandro, Anaxímenes), no admite ni la generación, ni la corrupción: pues dice, el mundo fue siempre igual: si hubiera sido generado, de necesidad tendría antes que no ser (μὴ εἶναι); pues el no ser (τὸ μὴ ὄν) no puede generarse de nada, ni nada hacer, ni contribuir a generar nada." (*Plut.*, Strom. 4. Diels, *Vors.*, p. 50, 32.)

Aquí, εἶναι primeramente está tomado en el sentido verbal infinitivo, y luego en una acepción sustantivada cuando se refiere al no-ser, τὸ μὴ ὄν. Estas expresiones lingüísticas han perdurado, y las veremos reaparecer en Platón y Aristóteles, y después en Gorgias.

Prescindimos en este lugar de las conexiones sistemáticas que pudieran tener las formulaciones jenofónicas, para reparar solamente en las referencias al problema de la Nada. Las expresiones μὴ εἶναι y τὸ μὴ ὄν, no significan la Nada ontológica, sino la Nada lógica o privación: es decir, el espolio del Ser. Más tarde, Aristóteles excogitará la palabra στέρησις, que es mucho más exacta y que aleja definitivamente el problema de la Nada de la expresión lingüística. Como dijimos antes, es inútil buscar en los griegos una palabra para la Nada ontológica, por su conciencia absolutista de la eternidad del Ser. Citaremos algunas sentencias en corroboración de nuestro aserto.

La convicción eternizante aparece ya en Tales, cuyo pensamiento es decididamente unicista y univocista, como lo comprueba toda la doxografía a él pertinente. Y, en realidad, es lo valioso de su pensamiento y que justifica su inclusión en la línea de la eternidad e inteligibilidad del Ser. El objeto sobre el cual se ejercitaba la mirada cognitiva de Tales era el Ser griego emergente considerado como ἀρχή, según dice Aristóteles.

Principium material, pero substancia persistente a través de las determinaciones accidentales, τῆς οὐσίας ὑπομενούσης. Esta οὐσία, esta substancia persistente, como la llama Aristóteles, es el Ser eterno que emerge y da razón de los Entes, o sea, es el Ser naci-ente que surge a la ad-miración cognitiva. El resto del pensamiento de Tales caducará, pero su convicción del Ser naciente originario será recogida en la síntesis eléata. Perdurará también lo que de esta convicción se deduzca. La versión recogida por Cicerón, de que la divinidad era como la mente de las cosas unificadas por la materia acuosa, no parece creíble. De acuerdo a la información tan idónea de Aristóteles, los antiguos fisiólogos, Tales el primero, no distinguieron la causa motriz de la materia [1]. Es más que probable que la materia primitiva de Tales fuese viva y que, como el viejo Caos, generase por sí misma las cosas, sin mediación alguna de un espíritu formador del Cosmos. Además correspondía, dentro de esta modalidad del antiguo pensar griego, que en las fuerzas naturales se viesen imagi-

[1] Cfr. Ed. ZELLER, *Die Phil. d. Gr. in ihrer gesch. Entw.* IT. IIH. Sechste Aufl. v. Nestle. Leipzig, 1919. Zeller no acepta del todo la afirmación de Aristóteles. En pp. 263-4 pone en duda la historicidad de las fuentes aristotélicas relativas a Tales.

nativamente divinidades actuales, y en la vida de la Naturaleza la prueba de que estaba llena de dioses [2]. Pero ello no significa que admitiera un alma del mundo, porque este supuesto está en contra de su convicción univocista y afecta a su concepción originaria de la φύσις. El problema primordial de Tales y de todos los de la llamada escuela de Mileto ha sido la totalidad del proceso de la Naturaleza, a la base de la cual está una única materia cósmica, determinable a partir de los datos de la experiencia inmediata: era la φύσις o, lo que nosotros llamamos genéricamente, el Ser eterno y auroral.

En Anaximandro aparece como el Infinito o el Ilimitado ἄπειρον, "del que la totalidad de los Entes se origina y en el que la totalidad de los Entes se corrompe" (Aet. *de Plac.* Diels, *Vors.* 17. 14). Y Aristóteles, en *Phys.* 4. 203^{b} 6, dice: "Todo es principio o procede de un principio: pero el infinito no tiene principio, pues entonces sería el límite. Además, él es inengendrado e indestructible, y en esto se parece a un principio: en efecto, lo que nace necesariamente debe tener un fin y hay un término para toda corrupción. Por ello decimos que no hay principio, sino que él parece ser principio de todos los Entes, comprehenderlos y dirigirlos, como lo dicen todos aquellos que no admiten otras causas junto al infinito, por ejemplo la Inteligencia (Anaxágoras) o el Amor (Empédocles): y también es la divinidad, porque es inmortal e imperecedera, como quieren Anaximandro y la mayoría de los fisiólogos." Sobre la base de estas palabras aristotélicas, Zeller afirma rotundamente que por infinito no se debe entender un elemento incorporal, como lo concibieron Platón y los pitagóricos, "sino la materia infinita; el infinito no es un concepto-sujeto, sino predicado: no designa la infinitud como tal, sino un objeto al que conviene la cualidad de ser infinito" [3]. Y un poco más adelante repite: "No hay ninguna duda que con infinito quiere designar una materia infinita según la masa" [4].

---

[2] CICERÓN, *De Nat. Deor.*, I, 10, 25, dice: "Thales... aquam dicit esse initium rerum, Deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret." Joel llama a la doctrina de Tales "panenteísmo" y "pansiquismo", otros "hilopsiquismo".

[3] *Op. cit.*, p. 272.

[4] *Op. cit.*, p. 273.

Pero Teichmüller nos advierte, en oposición a la interpretación zelleriana, que, si Tales empleó la voz ἄπειρον en sentido predicativo como Homero y Hesíodo, Anaximandro le dio el valor de substancia; la interpretó dialécticamente en oposición a lo limitado, pero la dedujo, no de la observación de las cosas reales, sino por vía conceptual. Afirma el filólogo báltico, como presupuesto filosófico de su interpretación, que la filosofía consiste solamente en conceptos, y que, en consecuencia, solamente hay filosofía en sentido propio, en cuanto ésta se distingue de la ciencia empírica. Por ello, Anaximandro, que dialécticamente erigió al ἄπειρον en substancia, al superar el empirismo craso se constituyó en el primer dialéctico. Esta conclusión es reafirmada con la consideración del concepto *de principio*, ἀρχή, fruto de la dialéctica anaximándrica. El proceso deductivo habría sido el siguiente, según Teichmüller: es indiscutible que los conceptos que precisamente se refieren a la generación y corrupción deben ser hallados primero. La generación tiene un principio o una causa, ésta, otra causa y un principio, y así indefinidamente. Toda generación es limitada por su principio y su fin (πέρας). Luego debe existir un limitante, exterior a la generación, que era anterior a ella o que será posterior. Será entonces fácil concluir que, si se sintetizan todos estos conceptos: limitado, generado, corrompido, tal como se hace casi patente por el ámbito del cielo (περιέχον), se obtendrá un ilimitado que no tendrá principio, sino que será principio de sí mismo[5]. Tal sería la deducción de la noción metafísica de "principio", ἀρχή, cuya prioridad histórica pertenecería también a Anaximandro. La verdad es que, si se extrema la argumentación

---

[5] G. TEICHMULLER, *Stud. z. Gesch. d. Begriffe*, 1874, pp. 1-70, 545-588. Principalmente el c. "Anax. der erste Dialektiker", p. 570 y ss. Ver, además, el mismo autor, *Neue Stud. z. Gesch.* d. B. IH "Herakeleitos". Gotha, 1867, pp. 209 y 212. IIH, p. 273. Paul TAMMERY, *Pour l'hist. d. la sc. hell.*[2], Paris, 1930, p. 91, acepta la recomposición de la doctrina anaximándrica realizada por Teichmüller. Zeller toma nota, un poco a la fuerza, de los conceptos del filólogo báltico, p. 270, n. 1, p. 282, 2. Sobre el sistema cosmológico de A., ver TH. HEATH, *Aristarchus of Samos, the ancient Copernicus. A History of greek astronomy*, etc. Oxford, 1913, pp. 24-29. Del mismo historiador, *Greek astronomy*, London-Toronto, 1932, trad. inglesa de los textos según Diels, pp. 3-8. Charles MUGLER, *Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des mondes*, Paris, 1953, afirma que lo

de Zeller, los valores filosóficos del pensador jónico resultarán muy disminuidos, al punto que su significación sería puramente cosmológica. Pero el único fragmento que de él nos ha llegado, revela una aptitud filosófica mayor que la que Zeller le reconoce. He aquí ese fragmento de añeja y misteriosa belleza:

"Principio de los Entes es el ἄπειρον. De allí mismo, de donde los Entes emergen, allí encuentran también su corrupción, conforme al destino. Pues ellos se pagan mutuamente expiación y penitencia por su injusticia, de acuerdo a la ordenación del tiempo." (Simplic. *phys.* 24, 13. Diels, *Vors.* I, 15, 13, 23-29 [6].)

Jaeger entiende esta sentencia en un sentido antropomórfico, y concibe a los contrarios como sometidos al tribunal de la Diké. O sea, que es una expresión de la legalidad o normatividad del Cosmos [7]. Burnet descubre en ella la oposición de los contrarios, que mutuamente se usurpan su puesto en la realidad, cuya equilibrio solamente

---

que en la doctrina de A. "estaba destinado a sobrevivir por sobre las formas particulares que asignaba al universo... era su enseñanza del eterno retorno", p. 19: además, p. 146 y ss., no ha llegado aún a mis manos el libro de C. H. KAHN, *Anaximander and the origins of greek cosmology*, 1960.

[6] La fijación del texto de este fr. merece una pequeña historia. Procede él de Teofrasto - Simplicio, y dice así: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρέων· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. La traducción es la que damos arriba. Pero hay una palabra cuya inclusión en buena parte es inspirada por una finalidad exegética, a saber: ἀλλήλοις, que da un sentido convencional al texto, pues obliga a traducir la segunda parte del fr. así: "Pues ellos se pagan mutuamente expiación y penitencia", etc., o sea, que se contraponen y se excluyen sin referencia directa al ἄπειρον. Diels explicita así el texto corregido: "Lo inmergente para lo sobreviviente y esto, otra vez inmergente, para el futuro emergente." Sin embargo hay un texto de Simplicio, el de la edición Aldina, que omite la palabra ἀλλήλοις, y entonces la traducción resulta así: "Pues ellos pagan expiación y penitencia", etc., pero con referencia directa al ἄπειρον, el cual aparece, entonces, como la razón de ser ante la cual los Entes expían su injusticia. Ni en los *Vors.*[3], ni en su edición de Simplicio, que hemos consultado, Diels dice quién restituyó el texto e incluyó el ἀλλήλοις *dativus commodi*, que debe de figurar en la mayoría de los códices en oposición a la edición aldina. Tampoco Zeller, que trata la cuestión, ilustra nada respecto a nuestra duda. Cfr. *op. cit.*, p. 272, n. 1, 282, n. 2, y 305, n. 4. Interesante la añadiduda de Nestle a esta última nota.

[7] *Paideia. Los ideales de la cultura griega.* México, 1942, t. I, p. 180 y ss.

se logra por la reabsorción de aquéllos en el principio común o ἄπειρον [8]. Zeller dice: puesto que todo viene de otro, todo debe retornar a la materia de la que procede; pues todas las cosas deben pagar pena y castigo por su injusticia, según el orden del tiempo. Aquello que uno, por su generación, ha sustraído a la existencia de otro, lo ha absorbido en sí, es una lesión por la que debe dar satisfacción; debe inmergirse y disolverse en la materia de donde procede [9]. Todas estas opiniones tienen por causa la equivocidad del concepto de Naturaleza, que en Anaximandro está reemplazado por el de Infinito o Ilimitado. Si el concepto de Naturaleza está sobre-entendido en el pensamiento del filósofo jonio, entonces tiene razón Zeller, cuando asigna a "Ilimitado" un valor solamente predicativo. Pero en el fragmento y, en general, en la doxografía se habla siempre de ἄπειρον como substantivo, y no se menciona la φύσις. Indudablemente se trata de una substitución: ἄπειρον está puesto por φύσις. Aristóteles dio la clave de este problema, cuando, al referirse a estos primitivos filósofos, afirma que sostuvieron la presencia "de una substancia persistente", οὐσία ὑπομενούσῃ a través de las determinaciones accidentales. Y en la línea aristotélica, Teofrasto y Simplicio, hablan de una φύσις ὑποκειμένη que en realidad es la denominación que conviene al Ser de los filósofos jónicos: es una φύσις subyacente, es una Naturaleza su-puesta. El principio de Naturaleza nunca fue claro en filosofía griega en general, y en Aristóteles mismo, que llegó a las formas más apuradas de conceptuación, mantuvo la φύσις su equivocidad originaria, como creemos haberlo demostrado ya en otra parte de esta obra [10]. Pero, en los presocráticos, la Naturaleza es predominantemnete un "principio en sí mismo", ἀρχὴ ἑαυτῷ, inmanente y mismificante.

Es congruente con esta idea el fragmento anaximándrico que nos preocupa, que expresa con gran fuerza la acción dominante de la φύσις en la ordenación total de los Entes. Ella impone un devenir

---

[8] *L'aurore de la philosophie grecque*, Paris, 1919, pp. 60-61. Cabe señalar la importancia de esta traducción hecha de la segunda edición inglesa, con correcciones en el texto francés debidas a Burnet mismo.

[9] *Op. cit.*, p. 305.

[10] Cfr. *Acción inmanente y acción transitiva en el concepto aristotélico de naturaleza*, incluido en este volumen.

cíclico, que se cumple eternamente por la reabsorción periódica de los Entes en el Ser primordial, que es ella misma, pues ella misma es la única definitiva realidad, frente a la cual el "principium individuationis" es una "injusticia", una ἀδικία, que solamente se expía con la muerte. Aristóteles recogió esta convicción que él llama antiquísima, en su diálogo juvenil Eudemo, y la expone bajo la forma del mito de Sileno, en cuya boca pone esta sentencia: "Lo mejor es no haber nacido, y morir es preferible a vivir." Y más explicitada: "Lo mejor para todos los hombres no es el nacer y participar así a lo más excelente; lo mejor para todos los hombres es no nacer; y después el primero de los otros bienes posibles para los hombres, pero el segundo de los bienes es, habiendo nacido, morir cuanto antes" [11]. La expiación de la individuación, que es una injusticia contra el Ser, solamente se logra con la muerte, que, en realidad, es una restitución de la parte al todo, del Ente multiplicado al Uno participante, según el tiempo.

Para explicar la nueva modalidad del pensamiento que aparece en Grecia con el pitagorismo y los eléatas, Burnet habla de una quiebra de la civilización jónica [12]. Pero no es necesario este supuesto para no interrumpir la continuidad de una especulación que se mantuvo siempre, sin excepción, en la línea del Ser eterno y de los Entes existentes en el tiempo eternizado. Jenófanes mismo, a quien Zeller lo apellida un eslabón, un "Uebergangsglied" entre la investigación jónica y la doctrina eléata del puro Ser, profesa su teoría en la línea del Ser anaximándrico, al que suma una determinación que no afecta en nada su infinita univocidad. Zeller afirma que la filosofía de Jenófanes fue filosofía natural sólo en sus comienzos, y que su acabamiento fue metafísico-teológico. Tal juicio nos pone nuevamente en la cuestión anaximándrica, tan bien resuelta por Teichmüller: en una historia de la filosofía, lo metafísico-teológico no puede ser peyorativo, porque su presencia significa una supera-

---

[11] Véase PLUTARQUI CHAERONENSIS, *Scripta moralia* (Didot), t. I, Paris, 1848: *Consolatio ad Apollonium*, 27. V. ROSE, *Aristotelis qui ferebantur librorum*, fr. Leipzig, 1886, fr. 44, p. 48. — R. WALZER, *Arist. dialogorum frag.* Florencia, 1934, Eudemus 6, p. 12.

[12] En *Greek Philosophy. Thales to Plato*, London, 1953, p. 28: The Breakdown of Ionian Civilisation.

ción del empirismo craso de una cosmología sin principios. Por ello, no ingresaremos en la polémica de la valoración de este pensador, a quien Reinhardt llama "der philosophierende Dilettant"[13], pues nuestro interés se dirige a señalar lo que nadie le puede negar y que constituye su mérito, a saber, su profunda convicción de la unidad y de la eternidad del Ser, de la omnipresencia de la Naturaleza.

PARMENIDES ESTABA A LA VISTA

2. De acuerdo a las indicaciones cronológicas de Apolodoro[14], el *floruit* de Jenófanes se sitúa hacia el 540 a. C., y coincidió con el nacimiento de Parménides, que habría acontecido el mismo año. Parménides habría llegado a su *floruit* en 501, es decir, a los cuarenta años, y recogió, por cierto, las enseñanzas de la escuela eléata que presidiría Jenófanes en persona, cuya longevidad se extendió hasta 480. Cronológicamente, Parménides y Jenófanes se superponen, aunque especulativamente no, pues el primero fue un pensador genial y el segundo solamente un precursor. Lo que el precursor aportó como modalidad personal fue su inclinación religiosa, que algún historiador moderno juzga importada de Oriente[15]. Especulativamente, ya hemos señalado su tendencia que no importaba una diversión respecto a los jónicos, sino continuidad invariable, aunque careció de genio creador, de aquel "conocimiento súbito" que menta Platón en la Carta VII, privilegio de los escogidos. El sujeto carismático fue Parménides, en quien no hay sospecha de una relación con Oriente, aunque sí para una influencia pitagórica no muy profunda ni decisiva. Ambos eléatas estaban de acuerdo en lo funda-

13 KARL REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916, p. 145.

14 Véase UEBERWEG-HEINZE, *Grund. d. Gesch. d. Philos.*, B. I: KARL PRAECHTER, *Die Philos. des Altertums*, Basel, 1953, p. 667. Anhang II: Apollodors chronologische Angaben d. griechischen Philosophen. Según los *Fasti Apollodorei*, ed. Jacobi.

15 W. WINDELBAND-HAEIMSOETH, *Lehrbuch d. Gesch. d. Philos.* Tübingen, 1935, escribe equívocamente, en p. 30: "Xenophanes... der die neue Lehre von Ost, nach West trug und ihr eine durchweg religiöse Färbung gab." ¿De qué *Ost* se trata?

mental, o sea, en la unidad del Ser eterno, principio que Parménides recibe de la Diosa como una revelación divina:

> Frag. 4. Diels, *Vors.* 3
> 6. Bien, pues, quiero anunciarte (oye bien mi palabra).
> 7. Cuáles son los caminos de la investigación que se pueden pensar:
> 8. Un camino es que el Ser es y que es imposible que no sea.
> 9. Este es el camino de la convicción (porque él sigue la Verdad).

En el v. 8 se anuncia la necesidad del Ser, el cual no puede no Ser, o sea, que es eterno. Tal es el sentido de la sentencia, en cuya segunda parte no está mencionado el no-Ser, como algunos traductores pretenden. En el v. 10, como contraposición a la primera sentencia, dice el filósofo poeta:

> 10. Pero el otro camino que nada hay y que el no-Ser necesariamente es,
> 11. esta senda (te lo anuncio) es totalmente inexplorable.
> 12. Pues al no-Ser no lo puedes tú conocer (ello es irrealizable).
> 13. Ni expresar.

O sea, que, si recomponemos la enunciación total de las dos cuartetas, nos damos con esta sentencia completa: El Ser es y es imposible que no sea: este es el camino de la convicción y de la Verdad; el no-Ser de necesidad es una senda totalmente inexplorable, pues al no-Ser no se le puede ni conocer ni expresar.

Parece que el frag. 5 corresponde al v. 13, pues completa el sentido del raciocinio al declarar:

> 20. Pues pensar (el Ser) y ser es lo mismo.

La traducción es de Diels; su congruencia con los versos anteriores es perfecta: al no-Ser no se le puede ni conocer ni expresar, pues pensar (el Ser) y ser es lo mismo. Esta deducción se completa con el raciocinio del fr. 8. 34-37, que dice así:

> 34. Uno y lo mismo es pensar y la finalidad del pensamiento:
> 35. Pues tú no hallarás el pensamiento sin el Ser,
> 36. en el que está expresado. Pues nada hay y nada se dará
> 37. fuera del Ser.

Para reforzar más esta conclusión es necesario negar la posibilidad del no-Ser, acerca del cual el fr. 7 dice:

> 118. Pues nadie podrá demostrar jamás que el no-Ser sea.

Y, con esto, queda cerrado el raciocinio, que expone lógicamente la intuición parmenídea del Ser eterno, cuya síntesis es la siguiente: "el Ser es, el no-Ser no es; es imposible otro pensamiento". Tal el principio que expresa toda la filosofía de Parménides y la actitud invariable de *todo* el pensamiento griego. Es un principio metafísico en la máxima latitud de esta expresión. Es una visión del Ser naci-ente en su plenitud absoluta, pero cuya conceptuación debía fallar, a pesar de su formulación de tipo cognoscitivo, que traduce mucho más que la simple ad-miración del des-cubrimiento significadas por las expresiones: ¡el Ser!, ¡hay el Ser! Parménides agrega la sentencia decisoria: "Solamente hay Ser, no hay no-Ser; no es posible otro pensamiento." La conceptuación no avanza más allá de la fórmula, pues el filósofo no acierta a desarrollarla en el sentido del Ser, sino en el sentido del Ente, y, por ello, se traduce, en definitiva, en una filosofía de la φύσις elaborada no según el conocimiento, sino según la cognición. La intuición originaria captada por la fórmula conceptual se perdió en parte, como si se obscureciese la vislumbre, la fugaz epoptía del Ser eterno. Pero la revelación de la Diosa quedó acuñada en una fórmula cuya validez perduró a través de los milenios. Por ello, la elaboración parmenídea posterior a esta intuición, en gran parte es solamente Física o una mezcla de Metafísica y Física.

Pero no podemos suscribir la terminante conclusión de Zeller, que afirma que: "El Ser (el de P.), no es un concepto metafísico, sin mezcla sensible, sino un concepto que primeramente desarrolló a partir de la intuición sensible y que lleva claramente en sí los rastros de su origen. Para él, lo real es lo lleno (ἔμπλεον 8, 24), es decir, lo que llena el espacio; la diferencia de corpóreo e incorpóreo no solamente le es extraña, sino inconciliable con su punto de vista total, pues la unidad de Ser y Pensar, que él afirma como correcta consecuencia de su doctrina de la unidad, solamente es posible dentro del carácter realista de la misma, si aquella distinción aún no ha sido propuesta. Según la exacta expresión de Aristóteles,

se trata, para Parménides, de la substancia misma de lo corpóreo, no de una substancia distinta de lo corpóreo. Y si dice: el Ser solamente es, quiere decir: logramos una concepción exacta de las cosas si prescindimos de la divisibilidad y de la mutabilidad del fenómeno sensible, y establecemos como lo único real el sustrato simple, indivisible e inmutable" [16].

La interpretación de Zeller, compartida por muchos [17], niega el carácter intuitivo del principio parmenídeo y lo reduce a una abstracción escolástica, pero no corresponde a los textos, ni tampoco al sentido de éstos. Con frecuencia hay en el ilustre historiador alemán una incomprensión total de la mentalidad presocrática, actitud que su reeditor, Nestle, con razón señala en los términos siguientes: "Dentro de su concepto del desarrollo total de la filosofía griega, cuyo máximo exponente es el triunvirato Sócrates-Platón-Aristóteles, estaba Zeller inclinado en demasía a considerar a los pensadores presocráticos como grado inicial, y menospreciar su significación propia" [18].

Karl Reinhardt se va al otro extremo, y peregrinamente considera a Parménides como gnoseólogo, como "Erkenntnistheoretiker" o como el "primer lógico". Es "el gran revolucionario que abofeteó el pensamiento naturalista como él solamente podía". Demostró un "desprecio por la modalidad del pensamiento fisicalista, como sólo podía ejercitarlo él, el primer lógico". Su doctrina del Ser es "una lógica pura, libre de mezcolanzas teológicas... en el sentido de un método puramente conceptual, fundante de toda experiencia e intuición del pensar parmenídeo" [19]. Reinhardt hace entrar a Parménides en el lecho de Procusto de la escuela de Marburgo. El despiste del gran filólogo se debe a su idealismo lógico, que no puede ser congruente jamás con Parménides ni con Platón. El idealismo lógico fue una traición al idealismo absoluto, porque, a la plenitud del Ser en la Autoconciencia de éste, opuso aquél la Nada lógica de la rela-

---

16 *Op. cit.*, pp. 698-699.

17 Entre otros: GL. BAEUMKER, *Das Problem d. Materia in d. griech. Philos.*, p. 53. — UEBERWEG-PRAECHTER, *op. cit.*, pp. 58, 60.

18 Ver la obra de ZELLER, pp. 247-248.

19 *Op. cit.*, pp. 29, 74 y ss., 80, 70 y ss. 242, 250, lugares citados por Nestle en la reedición de Zeller, pero que hemos comprobado en nuestro ejemplar de Reinhardt.

ción. El idealismo de la "Fenomenología del espíritu" había logrado la expulsión de la Nada ontológica de la conciencia, por la inhabitación en ésta del Ser eterno, y así había restaurado la "schöne Individualität" greco-parmenídea. Pero el idealismo lógico diluyó la conciencia en la relación, de la cual la "función" fue la expresión matemática y gnoseológica. La filosofía no fue más un sistema de determinación del Ser, sino un método de investigación que se desplaza en un proceso infinito. A la "schöne Individualität" reemplazó el idealismo crítico por la "individualidad del Exodo", en peregrinación por el páramo de las relaciones hacia la tierra prometida inalcanzable [20].

Pero, a pesar de las interpretaciones contradictorias o simplemente divergentes, la fórmula definitiva del pensamiento occidental está ya

---

20 WALTER FRANZ interpreta así el fr. 4: de los únicos caminos pensables de la investigación: "El primero (A) expresa: El (Ser) es; es el camino de la convicción, la compañera de la Verdad, a donde la Diosa más tarde guiará al mismo Parménides. El segundo (B) afirma: no hay nada; éste es inexplorable totalmente, porque el no-Ser no es ni cognoscible ni expresable, 'pues pensar (no 'pensar el Ser') y Ser es lo mismo' (fe. 5), e. d., porque pensar y ser es lo mismo, es imposible conocer ni expresar el no-Ser. El camino B puede significar dos cosas: se puede entender o que (el Ser) no es, en el sentido de que no hay ningún Ser, no hay nada, y por eso, quienes sostuvieron esa afirmación, serían (reales o virtuales) representantes o precursores de un nihilismo gorgiano; o que la nada es, e. d. que al lado del Ser hay también no-Ser." *Ueber Aufbau und Bedeutung des Parmenideischen Gedichtes*, publicado en "Sitzb. d. k. Ak. der Wiss". Berlin, 1916, p. 1173. — Esta nada privativa (no ontológica), en el supuesto de que se aceptase la interpretación de Kranz, no lleva a la creación, sino a la ininteligibilidad, pues el Ser griego no es creador, no es omnipotente. Mejor dicho, esta nada no es Nada, sino no-Ser. La dialéctica del no-Ser sin Nada fue practicada por Gorgias con innegable ingenio. La comparación de Parménides con Gorgias se debe a Reinhardt, *op. cit.*, pp. 32 y ss. Las tres afirmaciones nihilistas de Gorgias son: 1, no hay nada; 2, si hay algo, es él incognoscible al hombre; 3, Si fuese cognoscible, sería inexplicable e incomunicable al prójimo. Véanse los textos en SEXTO EMPIRICO, Adv. Math., VII, 65 y ss.; H. DIELS, *Vors*³, *II*, pp. 243-247. — Síntesis de los argumentos en Zeller, *op. cit.*, IT. IIH., 1920, 6te. Aufl. v. Nestle, pp. 1364 y ss. — La mejor exposición sintética que conocemos del sistema de Parménides es la de Wilh. NESTLE, en el t. 18, 2.ª mitad, de la *Realencycl. der class. Altertumsw.* de Pauly-Wissowa-Kroll-Mittelhaus (1949), col. 1553-1559, en la voz *Parménides*.

dada con el sistema de Parménides del Ser eterno, subsistente, unívocamente predicado en relación con los Entes, sin sombra de Nada, el Ser que es la razón de ser. Ninguno de los filósofos griegos posteriores de cualquier época o escuela hizo un hallazgo de tal magnitud o de tan inmensa importancia metafísica.

3. Platón es el gran discípulo de Parménides, cuya idea del Ser eterno expone genialmente, y sólo en apariencia contradice. Pues, en realidad, el Ser imprincipiado parmenídeo queda incólume en la concepción platónica y no es afectado por la Nada, la única afección mortal de Ser. Lo interesante que hallamos en la crítica platónica del *Sofista* a la intuición parmenídea del Ser, no es que trate de sobrepasar la rigidez y el estaticismo de éste y enriquecerlo con el devenir heraclíteo, sino que, en la deducción de los géneros, no encuentre para el Ser un opuesto, y que deba suplir esta ausencia con lo *diverso del Ser* (el Ser, género supremo, *es,* en cuanto *idéntico* con sí mismo, y no es en cuanto diverso de todos los demás seres concretos). De esta manera, el no-Ser adquiere un sentido ontológico positivo de género supremo que se añade a los cinco precedentes. Es una realidad no *contraria,* sino diversa del Ser. El no-Ser no es lo contrario del Ser, sino lo diverso del Ser; textualmente: Ὁπόταν τό μὴ ὂν λέγωμεν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος, ἀλλ'ἕτερον μόνον: "cuando predicamos el no-Ser, parece que predicamos no algo contrario al Ser, sino solamente algo diverso", 257^{b}. El Ser siempre es presupuesto, por ejemplo, en 258^{c}: "el no-Ser es estable como posesor de su propia naturaleza, así como lo grande es grande, y lo bello es bello, y lo no grande es no grande y lo no bello es no bello, del mismo modo el no-Ser no es y es no-Ser", τὸ μὴ ὂν βεβαίως ἔστι τὴν αὑτοῦ φύσιν ἔχον, ὥσπερ τὸ μέγα ἦν μέγα καὶ τὸ καλὸν ἦν καλὸν καὶ τὸ μὴ μέγα μὴ μέγα καὶ τὸ μὴ καλὸν μὴ καλόν, οὕτω δὲ καὶ τὸ μὴ ὂν κατά ταὐτὸν ἦν τε καὶ ἔστι μὴ ὄν. (258 B, C). A la afirmación de que τὸ μὴ ὂν ἔστι μὴ ὄν, o sea, que "el no-Ser es no-Ser" objeta Aristóteles que de ella se sigue, como consecuencia, que τὸ μὴ ὂν ἐστιν, o sea, "el no-Ser existe". La objeción sería válida si no fuese que el τὸ μὴ ὂν es θάτερον, es decir, diverso del Ser y nada más, y como tal juega su papel en la κοινωνία τῶν γενῶν o comunidad de los géneros, e. d., es factor diversificante, pero no nadificante. Por ello,

Platón se cuida de añadir esta sentencia que despeja toda duda: τὸ μὴ ὂν ἔστι μή, o sea, que el no-Ser, en cierto modo, existe. Luego no es nada: si se hubiera identificado con la Nada, no hubiera habido deducción posible de la comunidad de los géneros, que solamente es factible con el presupuesto del Ser unívoco. En cambio, si se introdujese la Nada, no sería posible la unicidad del Ser ni, por tanto, su comunidad genérica. Por el contrario, la Nada fracturaría necesariamente la unicidad univocante y daría lugar a una concepción analogizante que, en último término, significa una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, el paso de un género a otro. El μὴ ὂν platónico es el Ser mismo con la connotación de la diversidad, y desempeña, en cuanto tal, un papel diversificante en la multiplicidad de las cosas. Tiene, pues, un carácter existencial que es contrario a la Nada. El pensamiento platónico del *Sofista* no anula, ni sobrepasa, la fórmula parmenídea de que el Ser es y el no-Ser no es [21].

---

21 Por ello, el Ser platónico, tan eterno como el de Parménides y Aristóteles, Ser sin Nada y unívocamente, no se compadece con la creación. Oigamos discurrir brevemente sobre este tema a U. WILAMOWITZ-MOELLENDORF. Dice: "La poesía del mito de la creación es, por lo tanto, la substancia del Timeo, un mito cuya exploración significaba un riesgo para Platón, que le costaría superar, pues él tenía ya al mundo por increado, indevenido y eterno. Eterno: ello significa que las categorías de espacio y tiempo no son aplicables al Ser." Y agrega con un poco de brutalidad, pero consecuentemente: "Hubiera sido para el heleno Platón una mayor audacia, que desde luego nosotros aceptamos, si hubiera admitido que el mundo había sido creado. Nosotros estamos habituados a la concepción mítica de un Dios que hizo todo de la Nada, porque el Génesis comienza con estas palabras. Olvidamos fácilmente cuán antifilosófico es ello, un argumento suficiente de por qué los semitas no lograron una ciencia de la naturaleza. Pero no es posible el desarrollo de ninguna concepción natural. El primer capítulo no es una leyenda menos sutil que el segundo, pero mucho menos es un ensayo para concebir la naturaleza, sino solamente especulación sacerdotal, que bajo palabras resonantes no contiene ni una vez siquiera una concepción sensible satisfactoria. Los helenos ignoraron absolutamente un Dios que hiciese algo de la Nada." *Platon. Sein Leben u. seine Werke.* Aufl., v. B. Snell. Berlin, 1948, pp. 474-475. En cuanto a la cuestión dialéctica del problema del Ser platónico, ha sido dilucidada por HERMANN BONITZ, *Platonische Studien*[3], Berlin, 1886, pp. 207-208. Bonitz pretende haber descubierto el primero, la referencia a Platón en la *Ref. de los Sof.* de Aristóteles, 25, 180 a 23 y ss. Pero Bonitz está totalmente ausente de nuestra preocupación referente a la Nada ontológica.

4. Igual acontece con Aristóteles, cuya conceptuación filosófica está edificada sobre la base inconmovible del Ser eterno, que en él es la substancia, ἡ οὐσία. El valor fundamental de la οὐσία no está expresado suficientemente en el libro de las definiciones, sino en el curso de la *Metafísica*, de la cual relevaremos algunos pasajes significativos. Primeramente, la sentencia inicial del lib. 1003^a 33-34: "El Ser, pues, se dice de diversos modos, pero de acuerdo al uno y a una cierta naturaleza, y no por homonimia (aequivoce)." O sea, que la predicación del Ser es unívoca, y como luego no más veremos, el "uno" y la "cierta naturaleza" son la substancia. Un poco más adelante agrega: "Y el Ser se dice de diversos modos, pero con referencia a un solo principio." *Ibid.* 1003^b 5-6. Tal manifestación univocista queda confirmada por el pasaje bien conocido de Z. 1028^a 10-15, que dice: "El Ser se dice de diversos modos, como distinguimos antes en la sección acerca de las múltiples significaciones. Significa, pues, ora esto que es, ora algo individual, ora algo cualitativo o cuantitativo, ora algo que pertenece a las otras categorías. Cuantas sean las formas de decir el Ser, la primera, evidentemente, es la que significa esto que, como significando la substancia." Y unas líneas más adelante, 1028^a 30-31, leemos: "de suerte que el Ser en el primer sentido no sería esto que es, sino el Ser absolutamente que sería la substancia". Sin pretender agotar la referencia, que son numerosas, como lo atestigua el *Index* de Bonitz, citaremos un tercer pasaje que tomamos del libro N, 1088^b 1-4, y que expresa: "necesariamente, la materia de cada cosa es lo que ésta es en potencia, como también para la substancia: la relación no es substancia ni en potencia ni en acto: es absurdo, más bien imposible, que una no-substancia sea elemento y anterior a la substancia, pues todas las categorías son posteriores a la substancia". En definitiva, podemos concluir que el Ser (τὸ ὄν) es igual a la substancia (οὐσία). El Ser substancial es el fundamento de todo y el principio imprincipiado de todo. No es homonímico, es decir, no es equívoco, sino unívoco (sinónimo), uno, una cierta naturaleza, un solo principio.

Por ser οὐχ ὁμωνύμως, el Ser substancial impone a las categorías un carácter predominantemente gramatical y secundariamente ontológico. En todo caso, la deducción de las categorías, πολλαχῶς y ποσαχῶς, no debe perder de vista la unidad y la univocidad del Ser

substancial, que coartan la individuación hostil a la unidad originaria del Ser y de los Entes. El principio que garantiza una pluralidad infinita es la Nada, no así la materia, que, en último caso, es un límite que impide la pulverización del Ser en las individualidades infinitas y la consumación de la Injusticia, por la que se debe pagar expiación y penitencia, según la sentencia anaximándrica. La materia como límite suple a la Nada, pero sólo en apariencia, pues la materia es Ser y pertenece al mundo de la univocidad greco-parmenídeo. Tampoco Aristóteles descendió hasta las tinieblas silenciosas de la Nada, que, para él, era un irracional. En vez de la Nada ontológica, puso un Ente lógico: la privación, la στέρησις. La privación aristotélica es una ficción conceptual y abstracta, pues no es más que un espolio del Ser, o sea, que presupone el Ser, sin el cual resultaría ininteligible. El Ser es espoliado o privado de sí: la víctima del espolio o de la privación queda subsistente, o sea, que el sujeto no es aniquilado o nadificado, sino, cuando mucho, empobrecido por una especie de saqueo parcial de su existencia, pero que jamás puede ser total y absoluto. Este delincuente lógico-metafísico llamado *privación*, a pesar de su función delictual, pertenece también al mundo del Ser unívoco: tanto es así, que su contrario no es el Ser (οὐσία), sino la ἕξις, el haber (habitus). Aristóteles dice expresamente que πρώτη δὲ ἐναντίωσις ἕξις καὶ στέρησίς ἐστι, *Met.* 1055ᵃ 33, o sea, que lo más importante a "la primera oposición es la de haber y privación". Se es privado o espoliado de lo que se ha (se tiene), de manera que en cualquier caso el Ser (el haber) es presupuesto al espolio (la privación). Todas las predicaciones del Ser lo presuponen: solamente la relación no es substancia, pero es entre substancias. Tomada en sí misma no es ni potencia ni acto. En Aristóteles hay una repugnancia instintiva a transformar las entidades lógicas (la relación lo es) en seres reales. Su pensamiento es del Ser substancial, sin el mínimo vestigio de Nada. Considerada desde este ángulo, que es fundamental, la filosofía de Aristóteles se descarga de muchos pseudo-problemas, que originariamente en ella no existían, pero que le fueron sumados por los intérpretes teologizantes. El Estagirita es tan greco-parmenídeo como Platón mismo, y su filosofía está en la línea del Ser eterno οὐχ ὁμωνύμως. La presencia del Ser parmenídeo en el pensamiento aristotélico da razón de aquellas palabras

solemnes que Platón pone en boca de Sócrates en el Teeteto: "Parménides me aparece como el héroe de Homero 'venerable y tremendo'. Me aproximé a él cuando yo era muy joven y él muy viejo: y me pareció entonces que tenía profundidades sublimes. Temería yo que el sentido mismo de sus palabras nos quedara incomprensible y que su pensamiento nos sobrepasara aún más." 183[e], 184[a].

5. Pasaremos, ahora, a otro mundo con el cual hay solución de continuidad. Reiteramos que no pretendemos escribir una historia del Ser sin Nada, que sería una Historia Natural del Ser *(Naturgeschichte des Seins)*, ni tampoco una historia de la Nada, que exceden nuestras intenciones actuales. Ofreceremos a continuación tres tipos de pensamiento con la Nada como factor necesariamente contradictorio del Ser. Veremos cómo se comportan, frente a este personaje destructor, San Agustín, Juan Escoto Eriúgena y Santo Tomás de Aquino.

a) Comenzaremos por San Agustín, de acuerdo al libro XII de las *Confesiones*, que nos parece la mejor fuente relativamente a nuestro problema [22].

Inicialmente, Agustín plantea el problema del origen, en el que va implícito el de la Nada ontológica, en términos de fe: "Confitetur altitudini tuae humilitas linguae meae, quoniam tu fecisti caelum et terram, hoc caelum, quod video, terramque, quem calco, unde est haec terra, quam porto. Tu fecisti." II. 2. "Confiese tu alteza la humildad de mi lengua, porque tú hiciste el cielo y la tierra, este cielo que veo y esta tierra que piso, de donde procede esta tierra que llevo. Tú los hiciste." La rotundidad de la afirmación corresponde a la insolubilidad del problema en términos racionales. Como se verá, los raciocinios agustinianos oscilan entre la confesión de fe y la insuficiencia de la luz natural. El Hiponense había hecho la carrera del maniqueísmo y conocía "por experiencia" las dificultades invencibles del problema del origen en lo relativo a lo último absoluto. En este libro XII está presente lo que hemos llamado la *Amenaza*, es decir, la amenaza de la Nada, que Agustín siente como una

22 Seguimos libremente el texto y la traducción del P. ANGEL CUSTODIO VEGA, publicados en B. A. C., Madrid, 1946. Hemos consultado, también, la ed. PIERRE LABRIOLLE, Belles Lettres, 1926, París.

presencia inexplicable, supra lógica y aun supra teológica. La ve y la afirma, pero no la explica, y, por eso, toda la argumentación del libro XII queda como vacilante, sin conclusión firme.

La consideración del Salmo 113, 16: "Caelum Caeli Domino: terram autem dedit filiis hominum": "El Cielo del Cielo para el Señor; pero la tierra la has dado a los hijos de los hombres", lo lleva a la afirmación de los dos cielos: del cielo del cielo y del cielo de la tierra; un cielo arcano que es para el Señor un "no sé qué cielo", "nescio quale caelum", y el cielo nuestro, que es de nuestra tierra, "terrae nostrae caelum". *Ibid.* El Señor (pues Agustín apenas emplea la palabra Dios) hizo dos cielos, aquellos que acabamos de mencionar, en dos actos o en uno, lo cual, para nuestros fines, es importante. Cabe mencionar que la presencia del "cielo del cielo" trae graves dificultades explicativas al Hiponense. "El cielo del cielo —dice en su invocación del c. IX— que hiciste en el principio, es una creatura intelectual, que, aunque no coeterna a ti, ¡oh Trinidad!, sí participa de tu eternidad; cohibe sobremanera su mutabilidad con la dulzura de tu felicísima contemplación, y sin ningún desfallecimiento, desde que fue hecha, adhiriéndose a ti, supera toda vicisitud voluble de los tiempos." En el c. XI, 12, agrega: "me has dicho con voz fuerte en el oído interior que ni aquella creatura es coeterna, cuyo deleite eres tú solo, y que gustándote con perseverantísima pureza, en ningún lugar ni tiempo muestra su mutabilidad". Sin embargo, esta creatura está fuera del tiempo, pues es inmutable, porque en ella no hay variedad, y "sin variedad de movimientos no hay tiempos". El cielo del cielo es "el cielo intelectual, en donde es propio del entendimiento conocer las cosas conjuntamente y no en parte, no en *enigma, no por espejo,* sino totalmente, en visión, *cara a cara,* no ahora esto y luego aquello, sino lo que hemos dicho: conocimiento simultáneo, sin vicisitud alguna de tiempos". C. XIII. 16. "Esta es la casa de Dios, no terrena ni con nada que se asemeje a materia corporal, aunque celeste, sino espiritual y participante de tu eternidad, porque no sufre detrimento eternamente. Porque tú 'la estableciste en los siglos de los siglos; la pusiste un precepto y no te traspasará' (salmo 148, 6). Sin embargo, no te es coeterna, por no carecer de inicio pues fue hecha". C. XV. 19. Agrega luego no más: "ciertamente que aunque no hallamos tiempo antes de ella,

puesto que la sabiduría fue creada la primera de todas las cosas". *Ibid.* 20. Y más adelante: "existe una sabiduría creada antes que todas las cosas, la cual, aunque creada, es la mente intelectual y racional de tu casta ciudad, 'nuestra Madre, que está allá arriba y es libre' *(Gal.* 4, 26), 'y eterna en los cielos': y en qué cielos sino en 'los cielos de los cielos', que te alaban, porque también éste es 'cielo del cielo para el Señor'?, aunque no hallamos tiempo, digo, antes de ella, por anteceder a la creación del tiempo, ya que es la primera creada de todas las cosas, existe, sin embargo, antes de ella la eternidad del mismo Creador, creada por el cual tomó principio, y aunque no de tiempo, porque todavía no existía el tiempo, sí al menos de su propia creación". *Ibid.*

Según el trabajoso raciocinio que hemos transcripto, "el cielo del cielo" o la "casa del Señor", fue creado antes del cielo de la tierra, y lo fue antes del tiempo, porque a la sazón no había tiempo, o sea, fue creado en la eternidad, porque, si antes del tiempo no hay tiempo, habrá la eternidad. Luego el "cielo del cielo" fue creado en la coeternidad, pero, por presuponer el acto creador, no es precisamente eternidad. Tampoco lo es por ser propia de ella la mutabilidad, lo cual resulta inexplicable, pues "no hallamos tiempo, no sólo antes de ella, pero ni siquiera en ella" (et non solum ante illam, sed nec in illa inveniamus tempus): de manera que se trata de un irracional creado que participa de la eternidad creadora, que tiene como *propio,* pero no esencialmente, la mutabilidad, por el cual *propio* ingresa, en cierto modo, en el tiempo, sin pertenecer al tiempo, pues ya se declaró que en "el cielo del cielo" no hay tiempo. Más adelante, Agustín se pregunta: "¿No es acaso esta *Casa del Señor,* no digo yo coeterna con él, pero sí a su modo *eterna en los cielos,* en donde vanamente buscáis cambios de tiempo, porque no los halláis, puesto que sobrepasan toda extensión y todo espacio voluble de tiempo, para *quien es el bien adherirse siempre a Dios?*" Esta adhesión a Dios preserva a la *Casa de Dios* de caer en la mutabilidad, es decir, que por el *propio es mudable,* pero por la adhesión a Dios es inmutable, de hecho por lo menos. ¡Paradojas de la creación!

La solución de estas contradicciones vendría más tarde, con la distinción de las dos prioridades: de tiempo y de naturaleza. La prioridad de la eternidad es de naturaleza y no necesariamente de

tiempo; luego puede pensarse la creación en la coeternidad. Pero, aun así, si la creación es en la coeternidad, o sea, si el mundo es eterno, ¿cómo se explica su mutabilidad, que exige necesariamente el tiempo? Pues el hecho de la coeternidad significa, en realidad, dos presencias eternas no subordinadas en cuanto a la duración, sino solamente en cuanto a su esencia: la duración del Creador es divina y eficiente, mientras que la de lo creado es efectiva. La efectivación virtual explicaría la mutabilidad de lo coeterno creado, en el supuesto de que fuese explicable. Estas paradojas son consecuencia de la ruptura de la unidad del Ser eterno, que solamente es Ser si es eterno, y que no admite la intrusión del principio mortal de la Nada ontológica. Tanto es así, que aun en el sistema de la coeternidad del creador y lo creado hay en la eternidad subalternada de éste un principio de necesidad (necessitas secundum quid), pues nada hay eterno que no sea necesario: todo lo eterno *debe* ser, así sea eternidad subalternada y no necesitante. Si no lo fuese, su duración no sería eterna, sino temporal. La fractura del Ser eterno unívoco, al transformarse en el Ser creador analógico de su creatura, a la cual saca de la Nada, obliga a San Agustín a pensar en el *eón* "no sé qué cielo", a lo que él llamaba la *Casa del Señor*, eterna-creada, inmutable-mudable, intemporal-temporal, un verdadero irracional, sin explicación lógica posible. Este problema tremendo, que Agustín no acertó a resolver, como lo comprueban sus angustiosas deprecaciones, no existió con tales caracteres de urgencia y angustia en ningún pensador griego de cualquier época, y no precisamente porque éstos no fuesen beneficiarios de alguna revelación, sino simplemente porque en ellos resultaba inconcebible un Ser que no fuera eterno y seres (Entes) participantes unívocamente de la eternidad de aquél en un tiempo eternizado, imagen móvil de la duración de su origen.

Ya en un orden descendente, se da San Agustín con el cielo de la tierra y con la tierra misma, existentes ambos en el tiempo. Es muy interesante seguir el curso del raciocinio en este grado de la creación, pues aquí se advierte un resabio dualista que no nos atrevemos a llamar maniqueo, pero que significa la aceptación de la presencia de la Nada ontológica con toda su carga existencial. El punto de partida del raciocinio es del Génesis 1, 2, que dice: "terra erat invisibilis et incomposita", la tierra era invisible e incompuesta,

"y —agrega el Hiponense— no sé qué profundidad del abismo, sobre el cual no había luz, porque no tenía forma alguna; por lo que mandaste que se escribiese 'que las tinieblas eran sobre el abismo' (tenebrae erant super abyssum): ¿y qué es esto, sino ausencia de luz? Porque si existiese la luz ¿dónde había de estar, sino encima, sobresaliendo e ilustrando? Donde, pues, no había aún luz, ¿qué era estar presentes las tinieblas, sino estar ausente la luz? Así, pues, *encima* estaban las tinieblas, porque *encima* estaba ausente la luz, como acontece con el sonido, que, cuando no existe, existe el silencio. Pues ¿qué es haber silencio en alguna parte, sino no haber allí sonido? ¿Acaso no has enseñado tú, Señor, a esta alma que te confiesa... que antes que dieses forma a esta materia informe y la especificases, no era algo, ni color, ni figura, ni cuerpo, ni espíritu? Sin embargo, no era absolutamente nada: era 'cierta informidad' sin ninguna apariencia." C. III, 3. "Informidad" significa aquí privación de forma, en el sentido aristotélico. "Tierra invisible e incompuesta" significa, pues, tierra sin forma o de materia no informada. Pero la representación de una informidad absoluta es imposible. Dice Agustín: "mas la verdadera razón me aconsejaba que, si quería pensar o imaginar algo enteramente informe, debía despojarme de toda reliquia de forma: pero no podía (et non poteram). Porque más fácilmente juzgaba que no era lo que estaba privado de toda forma, que imaginaba un ser entre la forma y la nada, que ni fuese forma ni fuese la nada, sino una cosa informe casi-nada (informe prope nihil)". C. VI, 6.

¿Qué es esta cosa informe casi-nada? Agustín mismo se pregunta: "¿Es acaso alma? ¿Es tal vez cuerpo? ¿Es por fortuna una especie de alma o cuerpo?" Y agrega estas palabras significativas: "Si pudiera decirse 'nada algo' y un 'es no es' yo la llamaría así (si dici posset 'nihil aliquid' et 'est non est', hoc eam dicerem). Y, sin embargo, ya era de algún modo, para poder recibir estas especies visibles y compuestas." *Ibid.* Este elemento debía existir antes que la forma, debía ser informe, pero no podía ser nada, para responder al texto genesíaco, que expresamente advierte que "terra erat invisibilis et incomposita". Dice, pues, el santo: "Así, pues, Señor... hiciste algo y de la nada (fecisti aliquid et de nihilo) *hiciste el cielo y la tierra:* pero no de ti, pues sería igual a tu Unigénito y, por

consiguiente, a ti y no fuera en modo alguno justo que fuese igual a ti, no siendo de tu substancia. Mas como fuera de ti no había nada de donde los hicieses... por eso hiciste de la nada el cielo y la tierra (et ideo de nihilo fecisti 'caelum et terram') una cosa grande y otra pequeña; porque eres grande y omnipotente para hacer las cosas buenas: el gran cielo y la pequeña tierra." El gran cielo es, sin duda, el cielo del cielo; y la pequeña tierra, el cielo y la tierra nuestros. Y aquí viene la sentencia decisiva, la afirmación grande, que transcribimos íntegra: "Tu eras et aliud nihil, unde fecisti 'caelum et terram' duo quaedam: unum prope te, alterum prope nihil, unum, quo superior tu esses, alter eum quo inferius nihil esset." C. VII, 7. "Existías tú y otra cosa, La Nada, de donde hiciste el cielo y la tierra, dos creaturas: una cercana a ti, la otra cercana a la Nada; una que tiene por superior a ti, otra que tiene por inferior a la Nada." Esta afirmación de la Nada ontológica, de la Nada existencial como un principio originario no ha sido, que sepamos, suficientemente destacado en el pensamiento agustiniano. De cualquier modo, no está puesta al acaso, sino como una sentencia fundamental, de acuerdo a la cual deben ser interpretados todos los otros pasajes relativos a la Nada y a la casi-nada o vecino a la nada de los textos que hemos citado antes. El gran intruso, el inadaptable extraño, el apátrida de la tierra del Ser eterno, la Nada, emergía de este modo en el pensamiento rememorante de Agustín, acaso como una reminiscencia del dualismo porfiado de los años de juventud. Ya los Entes del Ser dejaban de participar unívocamente de la eternidad de su origen como los habitantes del tiempo eternizado, para transformarse en creaturas de un Creador que los libraba de la Nada y los ponía en el tiempo mortal.

b) No es comprensible Juan Escoto Eriúgena sin el pseudo-Dionisio y San Agustín. Pero tampoco pretendemos exponer todo el pensamiento escotista, contenido principalmente en el *De divisione naturae*. Esta obra es un esfuerzo denodado por restablecer la unidad del Ser y los Entes, definitivamente escindida por el pensamiento nadificante. Por ello, la creación es, en realidad, ininteligible, como en su modelo dionisiano. En cuanto la presencia de la Nada se debilita, los Entes tienden a la unicidad con el Ser, y los límites entre ambos extremos comienzan a borrarse. Pero luego, no más, la

Nada recupera su presencia y la unidad se destruye. Todas las páginas del *De divisione naturae* están afectadas por este ritmo pendular, que priva a esta obra de consistencia metafísica. Inexplicablemente, Dom Cappuyns, en el libro dedicado a Escoto, afirma que "Quant à la forme de non être qui est néant absolu et privation pure, Jean Scot l'a traité avec dédain", pp. 329-330. Por el contrario, la Nada ontológica es el siniestro personaje que amenaza constantemente —casi página por página— la obra del teólogo irlandés. El *De divisione naturae*, por ser, en definitiva, un sistema explicativo de la creación de las cosas, o de la unidad del Ser y los Entes creados, es una pugnación con la Nada, de donde las creaturas nacen por la acción de la primera causa eficiente. Para dar a nuestro trabajo una proporción armónica, solamente citaremos algunos pasajes de la obra escotista [23].

Para el fin que perseguimos, el libro III nos ofrece los mejores textos. Los conceptos de Escoto están diluidos en el diálogo entre Maestro y Discípulo, pero Escoto es uno y otro a la vez. Esta forma literaria de exposición, disimula las audacias y torna equívocas las opiniones. Pero, a pesar de ello, es evidente que el problema del origen produce graves dudas e inspira obscuras soluciones. Se da por sentado, como en San Agustín, que Dios crea las cosas de la Nada, pero precisamente esta afirmación es la que produce las dudas mayores y las soluciones más riesgosas. "Cuando digo que la divina bondad creó todas las cosas de la Nada, no entiendo qué significa esta palabra (nihil de nihilo): si la privación de toda esencia, o de la substancia, o de los accidentes: o si la divina excelencia superesencial. Es difícil que la superesencialidad divina sea la Nada o que pueda llamarse privación, pues, cuando en teología se la llama no-Ser, no significa que sea la Nada, sino más que el Ser" (col. 634). Pero la Escritura, y con ella todos sus intérpretes, dicen que el Creador hizo todas las creaturas no de algo, sino de absolutamente

[23] Seguimos el texto de JOANNIS SCOTI, *Opera quae supersunt omnia*, ed. H. J. FLOSS, Parisiis, 1853 (Migne, 122). La obra más acreditada sobre Escoto de las de DOM MAÏEUL CAPPUYNS, O. S. B., *Jean Scot Origene, se vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain-Paris, 1933. Muy útil como labor erudita y punto de partida para una futura edición crítica de las obras del pensador irlandés, con las concordancias y las fuentes.

nada que fuese. En presencia de este problema, Escoto exclama que está preso en tenebrosísimas nieblas: "nebulis valde tenebrosis... cinctum me esse sentio" (col 635). Porque las cosas existentes, si son hechas, no son eternas, y si son eternas, no son hechas, y no hay razón valedera que haga aceptar que existan cosas que simultáneamente sean eternas y hechas (c. 638). Pero Dios es la causa de todo y la fe nos enseña que todo el Ser eterno de todas las creaturas se manifestó en el Verbo de Dios: "Totius ergo creaturae universitatem aeternam esse in Verbo Dei manifestum est" (c. 639). La razón o principio primero de todas las cosas creadas es el Verbo de Dios. El Evangelio de San Juan dice que "In principio erat Verbum", y Escoto explicita: "vel in principio erat ratio, vel in principio erat causa". El Hijo Unigénito de Dios es el Verbo, la razón y la causa de todo (c. 642). Después sigue una larga consideración con matices neoplatónicos, que concluye: "quid aliud restat, nisi ut intelligamus, sapientiam Dei Patris, de qua talia praedicantur, et causam creatricem omnium esse, et in omnibus, quae creat, creari et fieri, et omnia, in quibus creatur et fit, continere?" (c. 642).

La cuestión de la causalidad eminente o de la causalidad primordial evacuada no desaparece el porfiado problema de la Nada. En la c. 663 retorna como una obsesión. ¿De dónde proceden las cosas corpóreas? De las incorporales responde Escoto. Luego las cosas corporales no proceden de la Nada, sino de algo. En última instancia, proceden de los elementos. Esto no se puede negar. Sigamos el diálogo: Disc. "No lo niego, pero esos elementos simples por sí, que componen todos los cuerpos, se dice que son hechos de la nada." Maest. "¿Qué ha de decirse de las causas primordiales de que hablamos copiosamente? Es de preguntarse por qué las llaman causas si no adelantan a sus efectos. Pues si todos los cuerpos proceden de los elementos y los elementos de la Nada, aquellas causas serán Nada, y no las causas primordiales que Dios Padre hizo en su Verbo. Y si así fuese, la Nada no era Nada, sino era causa. Y si fuera causa sería mejor para aquellos de quienes es causa: y necesariamente se sigue o, que el Verbo de Dios es la Nada en la que el Padre hizo todo (lo que el impío llama por privación); pues en Teología hallamos la negación del Verbo por excelencia de naturaleza, no por privación de substancia; o ponemos fuera del Verbo alguna cosa

a la que llamamos Nada, de la que Dios hizo todo, y en la cual constituyó todo antes de que fuesen las cosas. Pues no hay otra causa. Y si la hay, a la que la razón llama Nada, no la concibo. Luego se debe decir que antes que la Nada todo fue. En efecto, en la causa todo aquello de que es causa subsiste causal y primordialmente" (c. 663).

Por este cerrado raciocinio, parece que lo que llamamos la Nada ontológica es definitivamente eliminada. Pero es solamente una apariencia, porque la eliminación de la Nada instituiría de inmediato el Ser uno y unívoco, pues ya no habría creación. Y, en efecto, la creación, de que habla tanto Escoto, no es inteligible con la deificación de la Nada que propone: si no es una hipóstasis, es, a lo menos, un nombre divino. No se animó a tanto el teólogo irlandés, pero su concepto de creación es de una labilidad temible. Oigámosle un poco más: Maest. "No hay lugar para la Nada ni fuera ni dentro de Dios: y, sin embargo, no en vano se cree que de la Nada hizo todo. Y por esto no otra cosa se entiende cuando oímos crear todas las cosas de la Nada sino que ésta era cuando no eran. Y, por tanto, no incongruentemente decimos que siempre eran, siempre no eran, y no era cuando no eran, y cuando no eran, era. Pues que siempre eran casualmente en el Verbo de Dios, por fuerza y potestad más allá de todos los lugares y tiempos, hechas más allá de toda generación local y temporal, más allá de toda forma y especie conocidas por los sentidos y el intelecto, más allá de toda cantidad y cualidad y todo otro accidente por el cual es entendido el ser de cualquier creatura, pero no lo que es. Y siempre no eran: en efecto, antes que fluyeran por generación en formas y especies, lugares y tiempos y en todos los accidentes que sus eternas substancias en el Verbo de Dios tienen lugar incomunicablemente substituidos, no eran en generación, ni eran localmente, ni temporalmente, ni en sus formas propias y especies que acaecen como accidentes. Y por ello decimos irracionalmente que no era cuando no eran, pues temporalmente por generación incoaron al ser que no eran, porque subsisten siempre en el Verbo de Dios, en el cual ni el Ser comienza, pues la eternidad es infinita. Y era cuando no eran; en efecto, temporalmente incoaron por generación el ser que no eran, es decir, apareció en formas y especies. Por ello, si se examina

atentamente la naturaleza de las cosas, no hay ninguna creatura dependiente de los sentidos o del intelecto de la que no se pueda decir verazmente que siempre era, y es, y será; y siempre no era, ni es ni será. Puesto que inconmutablemente era, es y será su primera constitución en la sabiduría de Dios por las causas primordiales. Pero porque la misma constitución solamente es conocida de Dios y supera a todo sentido o intelecto de la creatura, y ningún intelecto creado hasta ahora puede conocer lo que es, comienza a recibir por la generación temporalmente las cantidades y cualidades en las cuales como ciertas vestimentas oscuras se puede manifestar por qué es (quia est) pero no lo que es (quid est, la esencia)" (c. 665). El galimatías con que comienza este raciocinio resulta perfectamente inteligible con la divinización de la Nada, pues, presupuesta esta hipóstasis, que es coeterna necesariamente porque se suma al Verbo, siempre era cuando las cosas no eran, y cuando las cosas no eran, era, y virtualmente las cosas en ella siempre eran, y manifestativamente ella no era cuando las cosas realmente no eran.

Pero todavía hay más, como vamos a verlo de inmediato. El Discípulo responde que tales razones son claramente persuasivas, pero luego no más expone sus dudas, que motivan una larga tirada de Escoto, cuya verba es inagotable. Pero su argumentación es flaca y repetida. El mismo se convence y exclama: "Luego la inconcusa autoridad de la Divina Escritura nos compele a creer que todo el universo de las creaturas fue hecho en el Verbo de Dios, cuya comprensión racional supera a todo intelecto y que solamente es conocida por el Verbo, en el que todas las cosas son hechas" (c. 672). Pero el discípulo es exigente y plantea el problema en términos extremos, al pedir al Maestro que le diga qué significa el nombre Nada. Escoto responde con los superlativos dionisianos, y declara que es un nombre que excede toda comprensión y sobrepasa toda existencia. Pero, con todo, le da un sentido existencial, no privativamente, sino positivamente, pues "como de la Nada" (veluti ex nihilo) surgen las teofanías: "ideoque —dice— omnis visibilis et invisibilis creatura theophania, id est, divina aparitio potest appellari" (c. 681). En rigor, y dentro de las normas de la teología apofática, Nada es ya uno de los nombres divinos, por más que Escoto no lo diga. En sus raciocinios siempre usa la conjunción *veluti*, por

ejemplo: "At vero in suis theophaniis incipiens apparere, veluti ex nihilo in aliquid dicitur procedere etc." Y un poco más adelante, ya en pleno vuelo dionisíaco: "Divina igitur bonitas, quae propterea nihilum dicitur, quoniam ultra omnia, quae sunt et quae non sunt, in nulla essentia invenitur, ex negatione omnium essentiarum in affirmationem totius universitatis essentiae a se ipsa in se ipsam descendit, veluti ex nihilo in aliquid, ex inessentialitate in essentialitatem, ex informitate in formas innumerabiles et species" *(ibid.)*. Con la divinización de la Nada, de la que, como luego se verá, Escoto se arrepiente, puede ahora afirmar: "Y así, Dios de la Nada hizo todo, a saber, de su superesencialidad produjo las esencias, de su supervitalidad las vidas, de su superintelectualidad los intelectos, de la negación de todas las cosas que son y que no son las afirmaciones de todas las que son y que no son" (c. 683).

Después de oir tales razones, el Discípulo parece convencido. Que las cosas han sido hechas de tal Nada (la Nada Divina), le merece el siguiente juicio: Disc. "Negarlo es digno de risa. Así, pues, creemos y entendemos que Dios de una vez y al mismo tiempo creó todas las cosas naturales, de cuya participación procede todo." Sigamos el diálogo: Maest. "¿Consideras que esa naturaleza fue hecha de la Nada?" Disc. "No puedo. En efecto, hasta ahora no veo cómo pueda definirse ni la cosa infinita y común a todo, ni distinta en ciertas formas y en la especie." Maes. "Si alguien te persuadiera por la suma y santa autoridad que esa naturaleza no tiene otro ser fuera del Verbo de Dios, ¿dirías que es hecha de la Nada?, digo de aquella Nada que significa la privación de toda esencia, substancia y cualidad." Disc. "De ningún modo. ¿Quién diría, en efecto, que el Verbo de Dios fue hecho de la Nada, siendo que El hace todo de la Nada? Pero ¿quién no teme decir que el Verbo de Dios es toda la naturaleza?" Así planteadas las cosas, Escoto se encara directamente con el problema de la Nada y declara lo siguiente por boca del Maestro: "Ignoro qué expresa la Nada que significa la negación de toda esencia o la privación de su habitud, a partir de la cual habría sido hecho el mundo, como algunos dicen. En efecto, no veo por qué no consideran los opuestos a la naturaleza (privación y negación). Pues no puede haber privación cuando no existe la habitud de esencia, pues la privación es la privación

de la habitud, y por consiguiente, donde no existe primero la habitud no puede ella padecer la privación. Luego, ¿cómo se dijo que el mundo fue hecho de la privación? Pues, si así fuese, resultaría que el mundo mismo tendría una cierta habitud antes de ser. Y si así fuese, ¿de qué modo su habitud padecería su privación cuando ya no era, o si era, no era de su privación? Pero si no era de ningún modo, antes de que fuese nadie duda que carecería de toda habitud. Y si carecía de toda habitud, ¿de qué modo podía provenir de la privación de una habitud suya que nunca tuvo?" (c. 686). Veamos ahora la negación: "En efecto, la negación es de la cosa existente o lo que equivale a la perfecta ausencia. Pero la ausencia es de alguna cosa presente, lo que equivale a la separación de los sentidos. Luego, si el mundo ha sido hecho de ausencia, lo precedió alguna naturaleza, la privación de cuya habitud o la ausencia de su esencia dio ocasión para que el mundo fuese creado. Y esta naturaleza era o Dios o creatura. Si Dios, debemos confesar que el mundo ha sido hecho de la privación de la habitud o la ausencia de la divina naturaleza. Si creatura, necesariamente ella será visible o invisible. Si visible, debemos creer que preexistió otro mundo visible; si invisible, ¿qué razón excogitaremos para explicar que de la ausencia de la Naturaleza invisible fue hecho el mundo o que ella en lo escondido precedió al mundo? Pero si la razón enseña que la universalidad de toda la naturaleza visible e invisible fue hecha de la Nada y que no la precedió ninguna naturaleza a excepción de Dios, digo que no entiendo de qué modo de la ausencia o privación de las cosas que nunca fueron, el mundo fue hecho" (c. 686).

De todo esto resulta que Escoto niega la Nada ontológica o que la declara ininteligible, lo cual es muy lógico, y, por eso, no la entiende. Pero hizo de ella casi una hipóstasis o nombre divino e inmediatamente cayó en la unicidad del Ser, de la que intentó zafarse con un expediente emanatista, el de las teofanías. Es más que problemático que salvara el principio canónico de creación, pues, desaparecida la Nada, la unicidad y la univocidad del Ser y los Entes automáticamente quedan instituidas. Escoto advirtió el peligro de referir el problema al Verbo como solución definitiva, y, consciente de ello, le hace decir al Discípulo en un pasaje que ya hemos traducido: "Sed quis ille, qui Verbum Dei naturam omnium

esse non timuit dicere?" En el pensamiento creacionista riguroso no hay ninguna posibilidad de teofanías directas y unívocas, las cuales son interceptadas y anuladas por el infranqueable abismo de la Nada. Las manifestaciones unívocas del Ser en los Entes solamente son posibles en el pensamiento greco-parmenídeo. Por ello, todo el libro III del *De divisione Naturae* —disputationes de obscuris rebus— es una pugna frustrada por hacer compatibles dos modos de ser y de pensar que radicalmente se excluyen.

c) Aproximémonos ahora a Santo Tomás de Aquino. Antes que nada, conviene advertir que el máximo doctor medieval no elaboró una filosofía del Ser, sino una teología de la creatura. Pero deslindó los campos magistralmente. Para nuestro fin, juzgamos superfluo exponer la solución tomista del problema de la creación, la que damos por sabida [24].

Nuestra atención se fijará inicialmente en la q. 104, a. 3-4 de la p. I de la S. T. El primero plantea la cuestión: "Utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere", y como se trata de Dios creador, la respuesta no puede ser sino afirmativa. Dios, como creador, puede aniquilar las cosas. La argumentación es predominantemente teológica. Las Dificultades, tomadas preferentemente de San Agustín, admiten una reducción lógico-metafísica. En efecto, pueden formularse así: "El Ser no es causa de la tendencia al no-ser: luego el Ser no puede reducir ningún Ente a la Nada" (en vez de Ser, San Agustín pone Dios): "el Ser es bueno y los Entes participan de su bondad, por la cual son: si el Ser no fuese bueno, no sería Ser: luego los Entes necesariamente deben existir"; "toda acción tiene por término algún Ser, máxime la acción del Ser; luego no se concibe, por contradictoria, una acción que reduzca algo a la Nada." Toda esta argumentación teológicamente no es aceptable. Dios no obra por necesidad de naturaleza al producir las cosas a la existencia.

[24] Para el problema de la creación hay dos obras fontales: A. ROHNER, *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin*, Baeumkers *Beitraege*, XI, 5, Münster, 1913, y M. GIERENS, S. J., *Controversia de aeternitate mundi*. Textus antiquorum et scholasticorum. Romae, 1933, Col. gregoriana. En lo relativo a los textos y traducciones de Santo Tomás, hemos seguido las ediciones de Marietti y de B. A. C. Sobre nuestro problema de la Nada no hay bibliografía. Creemos modestamente ser los primeros en abordarle.

Si esto fuera verdad, Dios no podría aniquilar nada, como no puede mudarse su naturaleza: "haec positio est falsa et a fide catholica penitus aliena". Es profundamente extraña a la fe católica, es decir, es incompatible con Dios creador (Dios con Nada), pero no con el Ser eterno (Ser sin Nada).

Por consiguiente, "así como antes que existieran las cosas pudo Dios no comunicarles el ser, y de este modo no hacerlas, así después que han sido hechas, puede no influir sobre su ser con lo cual dejarían de existir: que sería volverlas a la Nada". Resp. Anotamos: hay, pues, en los seres una tendencia nadificante, que es neutralizada por la acción continua del Creador. Santo Tomás prevé la objeción y dice en la solución primera: "El no-Ser *(non esse* en vez de *nihil, nihilum)* no tiene causa directamente (per se) porque nada puede ser causa sino en cuanto es ser, y el Ser, de suyo, es causa de Ser. En este sentido, Dios no puede ser causa de la tendencia al no ser (luego se admite aquí la validez de la observación de San Agustín). Mas esta tendencia al no-Ser la lleva consigo la creatura misma en cuanto que proviene de la Nada (luego hay, por lo menos, una tendencia a la Nada o una atracción intrínseca en la creatura a la Nada, que Dios contrarresta con su acción creadora continua). Puede Dios, sin embargo, ser causa indirecta (per accidens) de que las cosas vuelvan a la Nada simplemente con retirar de ellas su acción." Se advierte, sin mucho esfuerzo, la presencia constante de la Nada ontológica en la argumentación del gran Doctor. El "per accidens" le presta un carácter vacilante al discurso, en apariencia tan cerrado. La duda crece con la solución 3, que afirma: "Si Dios redujese algo a la Nada, no sería mediante alguna acción, sino simplemente dejando de obrar." En tal caso, ¿a quién pertenecería la acción directa que hace volver las cosas a la Nada? ¿A la tendencia intrínseca nadificante de las creaturas? ¿A la Nada misma? La solución 2, es puramente teológica, como lo es la conclusión general de todo el artículo: "Ita postquam iam factae sunt res, potest eis (Deus) non influere esse, et sic esse desisterent. Quod est eas in nihilum redigere." Además, está fundado en dos citas bíblicas que resultan simbólicas por su acentuada expresión nadificante y omnipotente. La primera es de Jeremías, quien impetra al Señor: "Corrígeme, Señor, pero con benignidad, no con furor; no del todo me aniquiles." La

otra es un salmo, que dice: "El Señor hace lo que quiere." Nada menos metafísico y más semítico.

Así como en el artículo 3 está considerada la creatura, en el 4 considera el Angélico el Ser, y su argumentación es metafísica. El título: "Utrum aliquid in nihilum redigatur", si algo es aniquilable o —como dice la traducción de los dominicos españoles— si de hecho se aniquila algo, indica que ahora se prescindirá de Dios creador, para centrar el análisis en el Ser mismo. Parece que las Dificultades son de Santo Tomás mismo, pues la referencia a Aristóteles de la segunda es accidental. La doctrina expuesta por el Angélico distingue lo que pertenece al Ser y lo que pertenece a la creatura: "Las acciones de Dios sobre las creaturas, unas se realizan según el curso natural de las cosas, y otras, por el contrario, se verifican milagrosamente, es decir, fuera del orden natural impuesto a las creaturas... Lo que hará Dios, según el orden natural implantado por él en las cosas, puede deducirse de la naturaleza misma de las cosas: lo que se hará, empero, milagrosamente se ordena a la manifestación de la gracia... y entre estas gracias se incluye la de hacer milagros." Anotamos: el orden natural de las cosas es el orden ontológico o metafísico, el orden de los Entes, no necesariamente el de las creaturas, aunque ambos coinciden. Establecido esto, queda expedito el camino para la consideración puramente racional-metafísica, y entonces Tomás dice: "Pues bien, la condición natural de las creaturas manifiesta que ninguna de ellas será reducida a la Nada, puesto que, o son inmateriales, y en estas tales no hay potencia para no ser, o son materiales, y entonces permanecen al menos en cuanto a la materia, la cual es incorruptible, por ser el sujeto que se supone en toda generación y corrupción." Esta conclusión, rigurosamente metafísica, es reforzada con la razón teológica de que: "Tampoco contribuiría a la manifestación de la gracia el que alguna cosa fuese reducida a la Nada: por el contrario, el poder y la bondad de Dios se manifiestan más claramente en el hecho de conservar las cosas en el Ser." Y así llegamos al remate de esta argumentación, para afirmar apodícticamente con los griegos: "Unde simpliciter dicendum est quod nihil omnino in nihilum redigetur", se debe, pues, afirmar categóricamente que nada absolutamente se aniquilará. Esta conclusión, deducida con fuerza lógica incontrastable, es una conce-

sión al Ser eterno greco-parmenídeo, es decir, al Ser sin Nada. Y lo es más al final de la conclusión segunda, que expresa: "aquellas cosas que no tienen contrarios permanecen sin fin, a pesar de tener ellas una virtualidad también limitada".

Santo Tomás había penetrado profundamente el sentido griego del Ser, y su sistema metafísico busca con empeño explicaciones liminares que prescindan hasta donde es posible del Ente nadificado. La creación no es un principio que estimule la pereza especulativa, sino un principio último, una explicación de lo inexplicable. Un ejemplo de estos raciocinios liminares, que tratan empeñosamente de librar a los Entes de la Nada, nos ofrece la consideración del problema de la inmutabilidad referida a las substancias incorpóreas, S. T. I, q. 9, a. 2. Dice allí el Angélico: "Respecto a las substancias incorpóreas, debido a que son formas subsistentes, y no obstante que tengan con su propio ser la misma relación que la potencia con el acto, no son compatibles con la privación del acto de ser, porque de tal modo va unido el ser a la forma, que nada se destruye o cesa de ser más que perdiendo su forma, y como en la forma no hay potencia para el no ser, síguese que estas substancias son inmutables e invariables en cuanto al ser." Pero luego las declara variables y las priva de la eternidad, bajo la presión de la Nada. Los dos artículos que hemos comentado prueban la presencia constante de la Nada en el pensamiento tomista, y la posibilidad de una discriminación dentro de él, de una teología de la creatura y de una filosofía del Ser eterno.

Se verá más patentemente esta afirmación nuestra, si cabe, si consultamos el opúsculo de Santo Tomás *De aeternitate mundi,* en el que trató expresamente del problema de la Nada. Traducimos el pasaje fundamental: "Además, supongamos que el orden referido a la Nada es afirmado en este sentido: la creatura es hecha de la Nada, es decir, es hecha después de la Nada. Esta voz "después" significa absolutamente un orden. Pero el orden es múltiple, a saber, de duración y de naturaleza. Si, pues, de lo común y universal no se sigue lo propio y lo particular, no será necesario que, cuando se dice que la creatura es después de la Nada, primero en la duración sea la Nada y después algo. Sino que será suficiente, si por naturaleza es primero la Nada y no el Ente. En efecto, es naturalmente

primero aquello que a alguna cosa le conviene en sí, pero que solamente tiene de otro. Pero al ser la creatura no lo tiene sino de otro: luego, en sí misma considerada, es nada: de donde primeramente es Nada antes que Ser. No importa que, de acuerdo a esto, sea simultáneamente Nada y Ser, porque no hay precedencia de duración. Así, pues, no afirmamos que la creatura siempre fue, o si en otro tiempo nada fuese, sino que su naturaleza es tal, que nada sería si ella faltase. Como si dijéramos: el aire fue iluminado por el sol, y equivaliese a decir que el aire fue hecho lúcido por el sol. Y porque todo lo que llega a ser es desde lo que acaece, es decir, desde aquello en que no existe simultáneamente el ser con lo que se dice que llega a ser, conviene afirmar que lo lúcido ha sido hecho de lo no lúcido o de lo tenebroso; no porque nunca existieron el no lúcido o lo tenebroso, sino porque tales serían si les faltase el sol. Lo cual expresamente se patentiza en las estrellas y en los orbes que siempre el sol ilumina"[25].

La argumentación contenida en este raciocinio sutil es de tipo platónico-aristotélico, y muestra la Nada como lo diverso del Ser o como privación. Nada y Ser no son dos contradictorios, sino dos contrarios que "simultáneamente" pueden ser: "nec oportet quod... sit simul nihil et ens, quia duratione non praecedit". Reiteramos lo que dijimos en la primera parte: que si Santo Tomás hubiera seguido racionalmente la línea del Ser aristotélico, no hubiera ido más allá de Aristóteles mismo. Los dos artículos de la q. 104 que hemos analizado confirman que el Angélico distinguía con gran claridad lo que significaba una teología de la creatura y una filosofía del Ser eterno, y la transcripción que acaba de leerse del *De aeternitate mundi* muestra su intención de unir lo griego con lo cristiano, reduciendo la Nada a mera privación. De haberlo logrado, la síntesis de los dos elementos hubiera sido un hecho salvador, pero ello hubiera equivalido a la eliminación de la Nada ontológica y a la institución del reino de la univocidad del Ser y los Entes, pues ya no debía

---

[25] Es recomendable para el texto del *De aeternitate mundi* la ed. del P. PERRIER, O. P. Es edición crítica con un texto muy castigado. Va incluido en S. THOMAE AQUINATIS, *opuscula omnia necnon opera minora*, Paris, 1949, pp. 52-61.

hablarse más del Creador y las creaturas. Santo Tomás llevó a cabo la tentativa más seria, y la única posible, de una síntesis doctrinal que no podía llegar a consumarse, porque el Ser griego se predica de los Entes "non aequivoce", como decía el Maestro de la Metafísica.

FILOSOFIA Y RELIGION

1. Para determinar las relaciones —si las hubiere— entre religión y filosofía, comenzaremos preguntándonos qué es religión. En términos latos, es la relación del hombre *a* Dios. No es relación *con*, sino relación *a*, porque, si fuese *con*, diría una religación, es decir, implicaría anticipar la posibilidad de una unión, lo cual, por ahora, no afirmamos. Queremos solamente situar al hombre dirigido *hacia* la Divinidad, pero sin haberse comprometido con ella. Por cierto que nos referimos a la religión en un sentido subjetivo o personal, y no a la religión en sentido objetivo *(complexus veritatem et praecepta)*. Tampoco nos referimos a la religión revelada. La religión presupone un acto interior de conocimiento, mas, si este conocimiento fuese absolutamente racional, la religión sería una forma de la vida de la razón. Claro es que hay elementos racionales en el acto religioso, pero no son ellos los que predominan: el *homo religiosus* no es necesariamente el *homo rationalis*. Cuando, por ejemplo, el hombre religioso ora, no razona, sin que digamos que la oración esté en contra de la razón: simplemente prescinde de ella. Por ello, preferimos decir que la religión presupone un acto interior de "aceptación". El sujeto religioso acepta, sin razonar necesariamente, la existencia de algo y se dirige a él. Este acto de aceptación es fundamental, y sin él no hay religión. Pero la aceptación supone un aceptado, algo que es presentado al aceptante. ¿Quién es este aceptado, este presentado? Es un ser que decide mi aceptación. En el acto religioso, el ser es la Divinidad. Luego la Divinidad está antes que el acto religioso de aceptación. Y la Divinidad, ¿de dónde procede? ¿Acaso de un acto de inteligencia? Tal vez así sea, pero conformémonos con decir que está *puesta* ante el hombre religioso, que

la acepta por un *acto de voluntad. (Et ideo religio, quae est in voluntate, ordinat actus aliarum potentiarum ad Dei reverentiam.)* El acto religioso presupone, entonces, la Divinidad como puesta *ante* y *antes,* pero sin que esta Divinidad sea necesariamente racionalizada, aunque puede estarlo. En este trasfondo del acto religioso puede darse una Divinidad deducida, pero también puede acaecer que la Divinidad esté *simplemente puesta,* sin proceso, sin discurso. Puedo llegar a demostrar que la Divinidad existe y ejercitar entonces actos religiosos consecutivos; pero puedo también simplemente *hallar* la Divinidad como quien encuentra un tesoro sin buscarlo (y sin que el tesoro tampoco lo busque). Después viene la aceptación, mas la primera forma de acceso a la Divinidad origina la *religión del hombre racional,* mientras que la segunda da nacimiento a la *religión del hombre simple.* El hombre simple no es el hombre vulgar o ingenuo, sino el hombre de conciencia limpia y corazón puro *(sancta simplicitas).* El común denominador que las liga es que ambas son naturales. La religión, en cuanto acto de aceptación, es igualmente válida en ambos casos, pero su fundamento natural siendo el mismo no lo es, pues en uno es una deducción, un discurso, y en el otro un *hallazgo feliz.* De manera que el desenlace que se opera en el trasfondo del acto religioso, y que no es aún la religión propiamente dicha, caracteriza a la religión en cuanto tal. Producida la aceptación, que es fundamental, constitúyese la religión o se produce el acto religioso. Después, el sujeto ora a la Divinidad *(oratio est proprie religionis actus),* pues su conducta signada por la voluntad, es activa, no extática. La oración parte de la aceptación, y, por eso, decimos que no implica un raciocinio necesariamente. La oración prescinde de la razón. Con la oración se establece una *relación a* o *hacia* la Divinidad. Sobre todo, la religión del hombre racional es *hacia.* Pero el hombre simple *cree* que la *relación a* es una *relación con,* lo cual implicaría una religación del hombre y la Divinidad. En realidad, esta "*religatio*" que parte de una vivencia, a la que llamamos "hallazgo feliz", carece de una fundamentación racional y no puede justificarse ante la razón por otro medio que no sea una creencia, pues la posición pura y simple de la Divinidad antes del acto religioso, para producir la aceptación, exige por lo menos ser atestiguada por una creencia en ella. Hay pues, entonces, una *creencia natural*

en la Divinidad que fundamenta la religión del hombre simple y que es base de su acto de aceptación: así como hay una *convicción racional* acerca de la Divinidad en la base de la religión del hombre racional *(relatio realis)*.

2. Ahora veamos la religión revelada. En este caso se trata de una relación *con*. Y, como en el caso de la religión natural, es una *relatio realis*. El hombre se une con Dios, pero en este caso también Dios se relaciona con el hombre. Antes, en la religión natural, el hombre se dirigía hacia, en un movimiento indefinido de aproximación en la religión del hombre racional, mientras que ahora Dios se relaciona con el hombre y corta el movimiento indefinido de aproximación. ¿Cómo? Por la *revelación*, Dios se relaciona con el hombre: *constitutivum formale Revelationis stricte dictae est supernaturalis locutio Dei ad homines*. Esta *supernaturalis locutio* es una aproximación de Dios al hombre, *Dei ad homines*. Para que esta comunicación sea sobrenatural es necesario que esté allende la naturaleza, pero ello no significa que sea innatural, sino que es transnatural, en la misma línea de la naturaleza, pero más allá de ella. Mas, por ser una *locutio Dei*, no puede ser igual a una *locutio hominis*. La voz *locutio* no puede entenderse unívocamente ni equívocamente, sino *analogice*. Tomamos entonces la *locutio Dei* pura y simplemente, o sea, trascendentalmente, no inmanentemente. No es una voz extraña al hombre la que le habla, no es algo que disuene con su naturaleza, pero es algo infinitamente más que su naturaleza. Porque no es extraña al oído del hombre, inclínase éste a concebir la *locutio* unívocamente; pero al advertir el infinito que lo separa de Dios se vuelve a una concepción equívoca; sólo la analogía pone a la creatura en la inteligencia recta. Hay, pues, en este caso, una aproximación de Dios al hombre, aproximación ciertamente variable que depende, en primer lugar, de causas sobrenaturales por las cuales Dios favorece a algún hombre con una *locutio* más inmediata y distinta, mientras que la generalidad acepta esa mediación, que viene a ser una participación por el acto de fe; y, en segundo lugar, depende de condiciones personales de la creatura que puede estar o no en sus manos modificarlas. Aquí, la oración desempeña un papel primordial. Los motivos de credibilidad nos advierten que la revelación no tiene una latitud fija: ello depende, en primer lugar, de

Dios revelador, a quien no se le puede limitar humanamente la comunicación de sus misterios, librada a su divina libertad; y luego de la aptitud de la creatura, cuyo espíritu puede admitir una riqueza variable de verdades reveladas. Así planteadas las cosas, es admisible un progreso en la revelación, que también puede ser doble, según se aumenten las verdades reveladas o según se profundice su conocimiento. El primero depende de Dios, y el segundo, del hombre, por cuanto la materia revelada admite un conocimiento variable intensivamente en un sentido indefinido. De acuerdo a lo que hasta aquí hemos dicho, denominaremos, en general, a la relación determinada *relatio religiosa,* la cual puede ser *relatio realis absolute* o *relatio realis relative*. Es *absolute* aquella en que los tres términos reales están determinados, o sea, cuando no media ningún indeterminado, lo cual es propio de la *religio revelata et religio hominis simplicis*. Es *relative* cuando uno de los términos reales es un *indeterminado,* lo cual acaece con la *religio hominis rationalis*. Estas dos últimas pertenecen a la *religio naturalis*. He aquí un sinóptico de lo que acabamos de exponer:

relatio religiosa	*relatio realis absolute*	*religionis revelatae*	
		religionis hominis simplicis	*religio naturalis*
	relatio realis relative :	*hominis rationalis*	

3. La filosofía es una actividad humana que pertenece al orden humano. Nosotros solemos distinguir entre teoría y doctrina: teoría es el dominio de la labilidad ideal, sin reducción conceptual; mientras que la doctrina es el campo de la limitación, de la conceptuación, de la sistematización. Ambas cosas es la filosofía: a veces se ofrece como teoría pura y se resiste a ser conceptualizada, rechaza la necesidad lógica y utiliza la libertad dialéctica; mientras que otras aparece como una doctrina cerrada, de perfiles lógicamente determinados. Cuando la filosofía como actividad humana asume los caracteres de una teoría, rehuye el orden conceptual y busca constituirse sobre fundamentos transracionales o inconceptuales: cuando, por el contrario, es doctrina, la lógica, es decir, el concepto, es su norma.

Sea teoría, sea doctrina, la filosofía pretende abrazar el todo de las cosas y exponerlas según sus principios primeros o sus ideales fundamentales.

a) Si se ofrece como doctrina, será una doctrina racional que se desarrollará a la *luz de la razón*. Esto significa que la concepción es autosuficiente para dar razón de todo. Por cierto que la historia de los sistemas no es para hacer desfallecer en este respecto, pues las construcciones filosófico-conceptuales son de una imponencia impresionante. Las construcciones conceptuales son un testimonio del poder de la razón humana, cuya expresión más ambiciosa es el *Was vernünftig ist das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*. Todo sistema racional puro tiende a instituir esta autosuficiencia o circularidad de la razón: todo nace de allí y todo muere allí. "*Le monde* —escribía Hamelin en su *Essai*— *est une hiérarchie de rapports de plus en plus concrets jusqu'à un dernier terme où la relation achève de se déterminer, de sorte que l'absolu est encore le relatif. C'est le relatif parce qu'il est le système des relations et aussi en un autre sens, parce que, terme de la progression, il est le point de départ par excellence de la régression*." Los sistemas aparecen como inmensas tautologías, lo cual es lógicamente inevitable debido a su "completidad": un sistema racional perfecto es completo, y si es completo, es circular; luego es tautológico. Acaso la realidad misma es tautológica, y, por ello, todo sistema que trata de explicarla la imita, pero esto es solamente una suposición, aunque la realidad misma es ya un sistema, en el cual caso no habría imitación posible, pues la realidad y el sistema serían lo mismo tal cual lo vio Hegel. Estas comprobaciones no significan una execración del sistema; sería una injusticia o, por lo menos, una precipitación del juicio, pues pudiera acaecer que el sistema correspondiese a la realidad de la Realidad o que fuese su signo formal. ¿Por qué rechazar como absurda o simplemente poner en duda la racionalidad del mundo? Y si éste está regido por la lógica, la razón podrá legítimamente conceptualizarlo. El irracional es también una posibilidad agazapada en el individual, y por él todo sistema es una aventura, es decir, importa un riesgo. El individual es una especie de "quinta columna" de todo sistema. Para enfrentarlo, el sistemático dispone del *Mut der Wahrheit* y de las *Listen der Vernunft*.

b) Si se ofrece como teoría, se desarollará a la *luz del espíritu*, lo cual significa una posición libre de la necesidad lógica. Derivamos teoría de θεωρεῖν y aceptamos la explicación que da Alejandro de Afrodisia: σημαίνει γάρ τὸ ὁρᾶν τὰ θεῖα. En esta línea interpretativa, Trendelenburg escribe: "*Iam apud Platonem* θεωρεῖν *ab attenta et otiosa vel sacrarum rerum vel ludorum spectatione ad verum altamente contemplandum transfertur.*" *Elem. log. Arist.* 9, p. 93. La teoría es, pues, para decirlo en pocas palabras, una contemplación o mirada amorosa de las cosas divinas por el *espíritu*; esta voz trataron de verter los latinos por *speculatio*, pero ellos estaban ya bajo la influencia de Aristóteles, que aplicó la voz θεωρεῖν, θεωρία a la operación de la ciencia que observa e indaga. En realidad, *speculatio* nos da un sentido secularizado de θεωρεῖν, que ha pasado a la terminología moderna, como opuesto a πράττειν y a ποιεῖν. Cfr. Trendelenburg, *op. cit.* La contemplación espiritual es, pues, la finalidad de la teoría, mas, para contemplar, que podríamos también sustituir por *considerar*, es necesario liberarse de la necesidad lógica y poner en su lugar la libertad dialéctica. Si queremos expresar en términos lógicos esta exigencia del espíritu teorizante o contemplante o considerante, podemos decir que, en vez de atarnos a la necesidad analítica de la mediación silogística, debemos utilizar el método de la división platónica, al que Aristóteles llamó "silogismo más débil". Y ciertamente que lo era del punto de vista estrictamente lógico, pero debemos agregar que precisamente en su debilidad radicaba su fuerza, pues la debilidad significaba libertad contemplativa, mientras que la necesidad silogística importaba una inevitable limitación conceptual. Lo uno por lo otro, como se ve. Si se acepta esta sustitución de la lógica por la dialéctica, de la razón por el espíritu, se rompe automáticamente la circularidad del sistema y se destruye su completidad. Un sistema en que no rige la necesidad lógica no es un sistema, no puede serlo, pues, por la fisura que ofrece la división (silogismo más débil) en la circularidad racional, opera inmediatamente el individual que siempre es un escándalo para la razón, y el sistema se derrumba. Por ello, la teoría no es un sistema, sino un campo de límites vagos, en el cual "campea" el individual, que, como dijimos, es irracional. Por ello, también en toda teoría hay una porción mayor o menor de irracionalidad, de

horror a la razón. Tal actitud teórica está justificada por la experiencia. Recuérdese aquel pasaje saturniano de la *Fenomenología*, que dice: "Lo verdadero es así la orgía báquica, en la cual no hay ningún miembro que no esté ebrio; y que por lo mismo que destruye inmediatamente a todo el que se aparta, es igualmente un simple y transparente reposo." He ahí el individual tragado implacablemente por el sistema, por la totalidad racional triunfante. Esta experiencia ha sido aleccionadora, y la reacción del individuo, proporcional. El temor a ser presa de la razón ha creado una antítesis de ella con el individual-irracional, que, por ser real, exige otras formas de conocimiento o, por lo menos, de "consideración" que no sean las conceptuales. ¿Qué formas? No las mencionaremos por ser innecesario. Lo que aquí nos interesa es señalar el hecho de la incompatibilidad entre la teoría y la doctrina, la una signada por la libertad dialéctica, y la otra, por la necesidad lógico-analítica. El individual es inconceptualizable, está más allá de la razón y, sin embargo, debe ser conocido.

c) Pero aún podemos determinar otra actitud filosófica, cuya expresión sería semi-doctrinal, semi-teórica, traducida por *luz natural de la inteligencia*. Una posición equilibrada entre ambos extremos. El que se diga *luz natural* indica, por lo menos, que se sospecha la existencia de otra luz que *no* es natural. De manera que, con ello, basta para alejar el temor de un racionalismo absoluto. Por otra parte, el término *inteligencia* oblíganos a precisiones que pueden ser fecundas. Esta actitud filosófica puede ser un sistema, al que llamaremos *intelectualismo*. Puede ser un sistema, porque no desdeña el concepto y, por tanto, es constructivo. La inteligencia, antes que nada, es la facultad de lo real, y quizá pueda ser también facultad de lo divino, pero antes que nada lo será del ente, pues el ente es lo real por excelencia. En ello está de acuerdo con el racionalismo absoluto; como éste confía en la aptitud cognoscitiva de la inteligencia y en la posibilidad del conocimiento de lo real, no por intuiciones, sino por el ejercicio normal de aquella facultad. Pero al desenfreno de la razón opone que la inteligencia no es creadora, prejuicio o juicio que alienta a las construcciones racionalistas, sino que *intellectus est potentia passiva*. La inteligencia es constructiva en el sentido de que es capaz de formar conceptos y ordenarlos sin-

téticamente, mas, como el ente es pre-supuesto, todo lo recibe de él al descubrirlo por el conocimiento. Luego el ente no es auto-creado y no se identifica con la inteligencia, sino que la inteligencia está puesta *en* el ente, pero con la convicción de que es *capax entis*. Si la inteligencia opera dentro de tales determinaciones, puede, indudablemente, construir con conceptos, pero sin lograr jamás la completidad de los sistemas racionalistas. O sea, que el conceptualismo racionalista, con su implacabilidad lógico-deductiva, cede su lugar a un conceptualismo laxo que contempla los derechos del juicio de existencia y no solamente del juicio de atribución. Con ello, la filosofía del concepto adquiere un matiz más comprensivo, pues, por ese camino, llegamos a la convicción de que el concepto no agota la cognoscibilidad de lo real (y lo real es *existencia)*, sino que allende el alcance legal del concepto *existe* una realidad racionalmente indeterminable. Si el ente no es autocreado por la razón, sino dado a la inteligencia, es perfectamente lógico que esta *potentia passiva* no agote su cognoscibilidad y que, después de haber ejercitado su aptitud conceptualizante, quede más allá de ella una franja indemne de precisiones lógicas. Tal determinación impide que la sistematización intelectualista sea circular (tradición especulativa plotiniana, pero quizá oriental en su origen), evita, como ya dijimos, la completidad y, con todo ello, la tautología. Ahora bien, convencida la inteligencia de la limitación de su alcance constructivo, ¿renuncia al conocimiento de esa franja de realidad trasconceptual? Y, en caso de una contestación negativa, ¿cómo tendrá acceso a ella? La respuesta a estas preguntas está llena de riesgos, pues ya se sabe que dentro del intelectualismo hay muchos espíritus inclinados a conceptualizarlo todo y a negar validez a lo no conceptualizable. Pero no es necesario aceptar en el orden de lo real-conocido que "toda determinación es negación" para admitir la posibilidad de un *allende*, que no es precisamente un *no mans-land*, sino un campo ilimitado para ejercitar aproximaciones en la tarea nunca concluida de conocimiento de lo real *existente*. De cualquier modo, el intelectualismo deja la cuestión abierta en el *orden de la inteligencia* en cuanto *capax entis*, pero con la advertencia de que sólo *a través* de esta aptitud es *capax Dei*. En el intelectualismo, que es un sistema y que, por lo tanto, no desdeña el uso del concepto, decididamente

no hay espacio para ningún *religiös-intuitiver Erkenntnis,* tomado *Erkenntnis* en un sentido natural. Todo conocimiento, según el intelectualismo, es *a través del ente.*

d) Llegamos así a la consideración de otra actitud cognoscitiva que debemos exponer antes de enfrentar, para establecer las relaciones que hubiere, filosofía y religión. En los parágrafos anteriores de esta sección hemos partido de la filosofía y no hemos rebasado sus límites. Ahora debemos seguir un camino contrario: partiremos, pues, de la religión. Nos ocuparemos, brevemente por cierto, de la "fenomenología de la religión". Esta doctrina tiene por objeto formal el *acto religioso,* pero este acto puede pertenecer a la religión revelada o a la natural. Si la investigación fenomenológica se aplica a la esfera de la religión natural, cuya esencia y relaciones de esencia investiga, las dificultades serán menores que si extiende su ambición a la religión revelada. El mundo de lo religioso, en general, es deducido del valor "lo santo", el cual es el valor por excelencia, es aquel que entre los axiomas de valor no es deducible de ningún otro, que los asume a todos y que absolutamente no es deducible. Este valor se identifica con el *summum bonum,* con el *ens intentionale* de la religión, o sea, que es Amor-Dios. En consecuencia, el portador de "lo santo" será solamente una persona espiritual, que, por ello mismo, estará por encima del hombre vital o moral, y que gozará, a la vez, de una íntima relación participante con lo divino *(relatio realis absolute).* Solamente por esta relación religiosa trascendente y participante es propiamente hombre el hombre, y comunidad humana la comunidad humana, y no por su naturaleza racional o por un lazo de unidad natural. Dice Max Scheler que "el hombre es tal en tanto y sólo en tanto es la más alta esencia y en tanto es portador de actos que son independientes de su naturaleza biológica, y en cuanto realiza valores correspondientes a estos actos. Sólo con el presupuesto de ser independiente de los valores biológicos y de la superordenación respecto a él del valor de lo santo y de los valores espirituales, es también el hombre la esencia de más alta validez." Este supervalor es como el constitutivo formal de la persona religiosa, a partir del cual descubre un orden y una nueva forma de unidad de este orden. Pero la idea de esta forma de unidad como del último portador del valor "santo" es la idea de Dios y del reino

de las personas que lo integran como miembros y su orden, es decir, el Reino de Dios. Bien visto el hombre, es sólo el movimiento, la tendencia, el tránsito a lo divino. Su esencia es el acto espiritual de trascenderse a sí mismo, *Sichtranszendieren*. Esta doctrina en el dominio de la religión natural puede tener o no justificativos más o menos dificultosos, pero donde se oscurece fundamentalmente es cuando trata de dar cuenta de la religión revelada. En efecto, la Fenomenología de la religión natural tiene una proclividad incoercible a echar las bases no sólo de una filosofía de la religión natural, sino también de la dogmática de la religión revelada, o sea, que invadiría en tal caso el orden sobrenatural de la salud; y así, elevación sobrenatural, caída, redención, Iglesia, bienaventuranza, etc., no serían más que consecuencias de la doctrina de los valores. Que así sea, no lo afirmamos ni lo negamos, pues no es éste nuestro problema, pero la verdad es que en las obras de Scheler, principalmente en la *Materiale Wertethik* y en *Vom Ewigen im Menschen*, hay pasajes más que explícitos acerca de la absorción de lo sobrenatural por lo axiológico. ¿Cuál es el fin que a Scheler mueve en la investigación fenomenológica de lo religioso? El fenómeno fundamental que considera al comienzo es el hecho de la religión en la vida espiritual del hombre: todo espíritu finito cree en Dios o en ídolos. Luego la religión es fundamental. ¿Y cuál es la esencia de la religión? "La salud del hombre por la comunidad de vida con Dios." Por ello, la religión afirma inevitablemente una relación a Dios, y ello está vivo en la conciencia religiosa del hombre. La aprehensión religiosa de Dios es inmediata, y esta conciencia originariamente inmediata de Dios consiste en un acto de amor. La primera consecuencia de este acto de amor a Dios es el conocimiento de Dios. Como portadores de "lo santo" llevamos también en nosotros la relación con la idea de Dios, pues lo santo es *die Wertseite des Göttlichen*, la faz valerosa de lo divino.

4. Según la interpretación que damos en otra memoria presentada a este mismo Congreso [1], la entidad existencial es fundamentalmente clausa: es individual, subjetiva y arracional. Si la concepción existencialista es auténtica, la clausura será hermética y la

[1] Primer Congreso de Filosofía (Mendoza).

posibilidad de una apertura nula. Si no hay apertura, si la misma angustia es indicio ya de un *pseudo*, el existente monadal será una entidad sin causalidad eficiente ni causalidad final. Como creemos haberlo demostrado allí, el existente carece de historia y de escatología. Nos basta aquí con estas precisiones.

5. Volvamos ahora la vista a la clasificación de las relaciones. De conformidad con lo dicho, la relación real absolutamente de la religión revelada está excluida de la esfera filosófica según el intelectualismo y el racionalismo. Tanto uno como otro aceptan la religión del hombre racional y niegan con igual decisión que la religión revelada pueda ser fuente de reconfortaciones o iluminaciones para la mente que filosofa. No acaece lo mismo con el inmanentismo y la axiología scheleriana: en efecto, aquél por su arracionalismo radical, admite como un presentimiento de las verdades reveladas y, a veces, ha llegado al ontologismo, pero no siempre: éste se defiende de pretender asumir el mundo sobrenatural de la gracia, aunque, a veces, no convence mucho. Por ello, su actitud es dudosa.

En cuanto a la otra relación real absolutamente de la religión del hombre simple, es negada como fuente de iluminación filosófica por el racionalismo, cuya actitud es de una decisión inequívoca. En cambio, el inmanentismo y la filosofía de la acción lo afirman con gran fuerza, como que de su comprobación parten hacia determinaciones fundamentales en el orden sapiencial. También la afirma Scheler y la instituye como hallazgo capital que da pie al *Sichtranszendieren*. En cuanto al intelectualismo, según algunos autores, es decididamente adverso a ella, mas, según otros, existen ciertas posibilidades de que la inteligencia, facultad del ser, sea facultad de lo divino. Por ello, consideramos su actitud dudosa. Aquí localizamos el problema de la filosofía cristiana, que trataremos en párrafo aparte.

Respecto a la relación religiosa real relativamente del hombre racional, niéganla lógicamente el inmanentismo, la filosofía de la acción y la axiología scheleriana: pero la afirman sin dificultad el intelectualismo y el racionalismo. Para éste es la única forma válida de religión.

En cuanto a la entidad existente herméticamente clausa, no se plantea problema alguno de relación. Es fundamentalmente arreli-

giosa o, si se quiere, atea. Por supuesto que no hablamos de los pseudo-existencialismos con apertura, con entidades desfondadas.

He aquí resumidas nuestras conclusiones:

RELIGIOSA RELATIO	*relatio realis absolute*	*influxus religionis revelatae*	*intellectualismus*	*negat*
			rationalismus	*negat*
			inmanentismus	*dubitat*
			philos. actionis	*dubitat*
			axiolog. Scheleri	*dubitat*
			existentialismus	*negat*
		influxus religionis hominis simplicis	*rationalismus*	*negat*
			inmanentismus	*asserit*
			philos. actionis	*asserit*
			axiolog. Scheleri	*asserit*
			intellectualismus	*dubitat*
			existentialismus	*negat*
	relatio realis relative	*influxus religionis hominis rationalis*	*inmanentismus*	*negat*
			philos. actionis	*negat*
			axiolog. Scheleri	*negat*
			intellectualismus	*asserit*
			rationalismus	*asserit*
			existentialismus	*negat*

6. Tocamos, finalmente, el difícil problema de la filosofía cristiana, que hemos localizado en la sección de la religión del hombre simple. No la hemos incluido en la sección de la religión del hombre racional, porque entonces el problema quedaría automáticamente eliminado, pues esta religión se basa en una convicción racional y nada más. No es extraño, entonces, que los racionalistas, que aceptan esta forma de religión, acepten también una relación de ella con la filosofía: la religión natural, en este caso, no aporta nada a la filosofía, la cual queda intacta, dueña absoluta de su racionalidad fundamental. Igual actitud asume el intelectualismo del ente o de la esencia, a punto de lograr la completidad del racionalismo radical. Tampoco podíamos incluir la filosofía cristiana en la sección de la religión revelada, porque, en el caso de que alguna relación admitiese con la revelación, ésta sería el fin, y no el comienzo, del problema. Luego no queda otra solución que situarla en donde dijimos, o sea, en la religión del hombre simple. La religión del hombre racional

no es la religión *cristiana,* sino que es la religión natural sin el sobreagregado de la revelación: para que sea cristiana es necesario que sea revelada. Esta revelación, extrínseca o intrínseca, prívala de su pureza racional, lo cual es incompatible con el racionalismo estricto y, por ello, no puede aceptar una filosofía cristiana. Para el racionalista, la revelación es exclusivamente extrínseca, aun la misma religión revelada. Supongamos un San Agustín: "absolutamente no hay en él una concepción cristiana, es decir, una concepción del universo injertada en el dogma. La única filosofía que conoció, la sola que encontramos en él, es la filosofía de Platón y de Plotino. San Agustín no conoció ninguna otra cultura intelectual que la cultura pagana, humana se podría decir, y él no la pidió a la creencia cristiana. Pudo haber un momento en que la espiritualidad de Platón coincidiese con la enseñanza de Cristo, pero él no lo guardó y la filosofía permaneció en San Agustín como un cuerpo extraño, siempre amenazado en su existencia." Por ello, el agustinismo aparece como una "extraña mezcla de atractivo y repulsión de la filosofía". En Santo Tomás no hay más que una yuxtaposición de filosofía y religión, de la razón y de la fe. En efecto, "la filosofía absolutamente no es una parte de la religión: es la obra de la razón humana y no se ofrece como colaborando en cualquier cosa a la salud; mas, de otra parte, tampoco es un arma contra el cristianismo: entra como un elemento integrante en la vida cristiana, que no es menos intelectual que la religiosa". Santo Tomás se impuso la tarea de adaptar a Aristóteles a la vida cristiana del siglo XIII, tarea difícil, porque "nada hay en la naturaleza humana que Aristóteles describe que haga presentir de lejos el drama sobrenatural en el que el alma está comprometida y que solamente da un sentido a la vida cristiana". El principio que Santo Tomás utiliza es que "la verdad no puede ser contraria a la verdad". De aquí resulta una depuración del pensamiento aristotélico bajo la vigilancia de la fe, y "tal es el sentido en que el tomismo es una filosofía cristiana, no porque en caso alguno el cristianismo haya aportado ningún elemento positivo a nuestra imagen del universo —pues debe esta imagen a un pensador griego—, sino porque ella está segura de no desviarse de la línea recta a causa de la censura que la fe ejerce sobre ella". Hay, pues, en el tomismo una especie de "debilidad congenital" de la razón

frente a la fe, "en lugar de la autonomía de una razón que toma la iniciativa del pensamiento filosófico, nos damos con la heteronomía de una razón completamente incapaz de dirigirse a sí misma y de conocer el alcance de sus propias conclusiones". Como se ve por estos conceptos de M. E. Bréhier, lo que se llama "filosofía cristiana" no es más que una *yuxtaposición* de lo griego o alejandrino y lo cristiano. Todo es *externo*, no hay aquí ninguna *interioridad*. Por ello, no hay más que dos posibilidades: la *revelación exterior* y la *religión racional*. La primera es absolutamente externa, y por allí es extraña a la razón y a todas sus construcciones; la segunda es un aspecto de la vida de la razón, y nada más. No puede haber, pues, estrictamente hablando, ninguna influencia religiosa en la filosofía, no puede haber una filosofía cristiana. Este racionalismo intransigente no es exclusivamente laico, y de hecho es también el de algunos intelectualistas. Por ejemplo, el P. Gény no reconoce otro valor a los Padres que de haber "*assaini*", saneado la metafísica. "No puedo, dice, reconocer otro mérito (en Metafísica) aun al genio de San Agustín. Lo que, quizá, haya de más original en él, la parte que supo sacar de las especulaciones neoplatónicas sobre la luz para explicar el conocimiento divino y el conocimiento humano, arrojará en el mercado filosófico del Occidente la teoría seductora a primera vista, pero en el fondo engañosa de la iluminación, con fórmula que a Santo Tomás costará mucho hacer entrar en el marco del peripatetismo." Ello implica una concepción exteriorista de la filosofía cristiana, un racionalismo, legítimo por cierto, que lleva fatalmente al concepto de *yuxtaposición de la razón y de la fe*. Tampoco veo ninguna posibilidad de sobrepasar este concepto cuando se define geométricamente la filosofía en el sentido cerrado de sabiduría humana *toto coelo* distinta de la Sagrada Teología o sabiduría Divina. (Ramírez.) En rigor, si no se acepta lo que nosotros hemos llamado "religión natural del hombre simple", no queda otra solución que el racionalismo, pues, apenas se comienza a investigar fríamente (racionalmente) cualquier problema, aparece la *yuxtaposición* a que nos hemos referido. Por ello, la esquematización del problema de la filosofía cristiana es relativamente sencilla, a pesar de las dificultades intrínsecas: o se acepta la "religión natural del hombre simple" fundada en lo que hemos llamado "hallazgo feliz" (*illative sense*, acaso), y

entonces se puede comenzar a hablar de una "filosofía cristiana", o no se acepta más que la "religión del hombre racional", y entonces será inútil hablar de "filosofía cristiana". Es una alternativa fatal. No la salva la distinción de "naturaleza" y "estado", que no es más que una transcripción de substancia y accidente. Si por "naturaleza" la filosofía es racional, estamos sin remedio en pleno racionalismo, pues entonces la filosofía será substancialmente racional. Contra esta concepción se yergue M. Blondel, el más auténtico defensor de la "filosofía cristiana", cuando escribe: "se imagina que una filosofía, para ser cristiana, tiene necesidad de proceder por coincidencias, superposiciones o avasallamientos: es verdad todo lo contrario. Lejos de ingerirse o de sufrir una intrusión, el pensamiento filosófico no tiene más que llevar su examen hasta el conocimiento de sus deficiencias y de sus límites, a fin de preparar aquella disposición intelectual de que puede ser provisto todo espíritu sincero para participar del alma invisible de la verdad. Tratar de asegurar el desarrollo tan completo como posible de tal disposición de valor universal y saludable, antes que de un conformismo nocional".

ÍNDICE GENERAL

Págs.

Advertencia 9
La metafísica de Nimio de Anquín, por Arturo García Astrada 11
Introducción 17
"Derelicti sumus in mundo" 29
Ente y Ser 39
El Ser, visto desde América 51
¿Es posible una Metafísica? ¿Cómo se plantea "hoy" el problema de la Metafísica? 68
Acción inmanente y acción transitiva en el concepto aristotélico de la Naturaleza 88
Heidegger, filósofo del Ser 104
Cognición, conocimiento, extrapolación, alienación y sabiduría 122
Ser, Nada y Creación en la Edad Media 153
Filosofía y Religión 203

Universidad
Iberoamericana